ارمغانِ رفیع الدّین ہاشمی

مرتب

ڈاکٹر خالد ندیم

الفتح

پبلی کیشنز

ارمغانِ رفیع الدین ہاشمی

مرتب

ڈاکٹر خالد ندیم

فتح پبلی کیشنز

راولپنڈی

اشاعت اوّل ۹رفروری ۲۰۱۳ء

ارمغانِ رفیع الدین ہاشمی/ (مرتب) خالد ندیم۔
راولپنڈی: الفتح پبلی کیشنز، ۲۰۱۳ء
۵۲۸ ص

Armughan-e-Rafi-ud-Din Hashmi/
(ed.) Khalid Nadeem.- Rawalpindi: Al-Fath
Publications, 2013
528 p.
ISBN 978-969-9400-38-4

پیش کش
مجلس ادبیاتِ مشرق، سرگودھا

الفتح پبلی کیشنز
- + 92 322 517 7413
- alfathpublications@gmail.com

distributor

VPrint Book Productions

- + 92 51 581 4796
- + 92 300 519 2543
- vprint.vp@gmail.com
- www.vprint.com.pk

392-A، گلی نمبر 5-A، لین نمبر 5، گلریز ہاؤسنگ سکیم-2، راولپنڈی

محمد قاسم عزیر

(۱۸ر مئی ۱۹۸۷ء - ۱۹ر اگست ۲۰۱۲ء)

کی یاد میں

بنا کردند خوش رسمے کہ خاک و خون غلطیدن
خدا رحمت کند ایں عاشقانِ پاک طینت را

مجلس سپاس

- ڈاکٹر محمد اکرم چودھری — وائس چانسلر سرگودھا یونی ورسٹی، سرگودھا (صدر)
- ڈاکٹر ممتاز احمد — نائب صدر اکیڈیمک، انٹرنیشنل اسلامک یونی ورسٹی، اسلام آباد
- ڈاکٹر مظہر محمود شیرانی — پروفیسر امریطس شعبۂ فارسی، گورنمنٹ کالج یونی ورسٹی، لاہور
- ڈاکٹر احمد سجاد — سابق صدر شعبۂ اردو، رانچی یونی ورسٹی، رانچی
- ڈاکٹر خورشید رضوی — ڈسٹنگوِشڈ پروفیسر شعبۂ عربی، گورنمنٹ کالج یونی ورسٹی، لاہور
- ڈاکٹر عبدالحق — پروفیسر ایمریطس، شعبۂ اردو، دہلی یونی ورسٹی، دہلی
- ڈاکٹر سعید اختر درّانی — نائب صدر اقبال فاؤنڈیشن یورپ، برمنگھم
- ڈاکٹر معین الدین عقیل — سابق صدر شعبۂ اردو، کراچی یونی ورسٹی، کراچی
- ڈاکٹر تحسین فراقی — پروفیسر: اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ، پنجاب یونی ورسٹی، لاہور
- ڈاکٹر اصغر عباس — سابق سربراہ سرسید اکیڈمی، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ
- جناب محمد سہیل عمر — ڈائریکٹر اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
- جناب افضل حق قرشی — مدیر اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، پنجاب یونی ورسٹی، لاہور
- پروفیسر ہیرو جی کتاؤکا — سابق ڈین فیکلٹی آف انٹرنیشنل اسٹڈیز، دائتو بنکا یونی ورسٹی، ٹوکیو
- ڈاکٹر عبدالعزیز ساحر — صدر شعبۂ اردو، علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد
- پروفیسر سلیم منصور خالد — شعبۂ پنجابی، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، ٹاؤن شپ، لاہور
- ڈاکٹر فخر الاسلام — ڈائریکٹر پاکستان اسٹڈی سنٹر، پشاور یونی ورسٹی، پشاور
- ڈاکٹر سید جاوید اقبال — پروفیسر شعبۂ اردو، سندھ یونی ورسٹی، جام شورو
- جناب عبدالوہاب خاں سلیم — ۲۲۴۵-۶۱ سٹریٹ بروکلین، نیویارک ۱۱۲۰۴
- ڈاکٹر محمد کیومرثی — صدر شعبۂ اردو، تہران یونی ورسٹی، تہران
- ڈاکٹر خالد ندیم — شعبۂ اردو، سرگودھا یونی ورسٹی، سرگودھا (معتمد اعزازی)

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

ترتیب

عرضِ مرتب

الحمدللہ، اگست ۲۰۱۱ء میں عیدالفطر کے مبارک روز، مقالات کے لیے اندرون و بیرونِ ملک کے نامور محققین، ناقدین اور ادبا کے نام دعوت ناموں سے شروع ہونے والا منصوبہ آج پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا۔

اردو میں ارمغانِ علمی کی روایت کا آغاز ڈاکٹر سید عبداللہ نے کیا تھا، جب ۱۹۵۵ء میں انھوں نے اپنے استادِ مکرم پروفیسر ڈاکٹر مولوی محمد شفیع کی خدمت میں ایک مجموعۂ مقالات پیش کیا۔ اس مجموعے کا محرک غالباً مولوی محمد شفیع کا مرتبہ وہ مجموعہ تھا، جو انھوں نے اپنے استاد ڈاکٹر اے سی وولنر کے لیے ۱۹۴۰ء میں *Presentation Volume* کے نام سے پیش کیا تھا۔ اس سلسلے کی آخری کڑی ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کا مرتبہ ارمغانِ افتخار احمد صدیقی ہے، جو انھوں نے اپنے استاد کی یاد میں ۲۰۰۹ء میں شائع کیا۔ اردو میں اب تک جن اکابر کی خدمت میں ارمغانِ علمی اور یادگارنامے پیش کیے گئے، ان میں ڈاکٹر مولوی محمد شفیع، پروفیسر خواجہ غلام السیدین، مولانا امتیاز علی خاں عرشی، جسٹس ایس اے رحمٰن، ڈاکٹر ذاکر حسین، مقبول احمد لاری، مالک رام، ڈاکٹر سید عابد حسین، پروفیسر حمید احمد خاں، کرنیل سید بشیر حسین زیدی، حکیم عبدالحمید، ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی، خواجہ احمد فاروقی، ڈاکٹر مختار الدین احمد، فخر الدین احمد، ڈاکٹر وحید قریشی، قاضی عبدالودود، حافظ محمود شیرانی، یوسف حسین خاں، ڈاکٹر سید عبداللہ اور ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی شامل ہیں۔ زیرِ نظر مجموعہ، ایک ناچیز شاگرد کی جانب سے استاذ الاساتذہ پروفیسر رفیع الدین ہاشمی کی علمی و ادبی خدمات کے اعتراف میں ان کی نذر کیا جا رہا ہے۔

(کتاب چھپنے جا رہی ہے تو شعبہ علومِ اسلامیہ، پنجاب یونی ورسٹی لاہور کی طرف سے ڈاکٹر جمیلہ شوکت کا مرتبہ ارمغانِ علامہ علاؤ الدین صدیقی موصول ہوا ہے، جب کہ محترم انتظار حسین نے *Dawn* میں مطبوعہ اپنے ایک کالم میں کراچی سے ارمغانِ ممتاز حسین شائع

ہونے کی اطلاع دی ہے)

زیرِ نظر مجموعے کے مقالات کو پروفیسر رفیع الدین ہاشمی کی دلچسپیوں کے اعتبار سے مختلف حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے حصے میں اقبالیات، دوسرے میں اردو ادب، تیسرے میں مشاہیر کے نادر و غیر مطبوعہ خطوط اور چوتھے حصے میں مذہب و اخلاقیات سے متعلق تحریریں یکجا کی گئی ہیں۔ آخری حصے میں پروفیسر رفیع الدین ہاشمی کے سوانح و شخصیت پر ایک نظم اور دو مضامین پیش کیے جا رہے ہیں، جب کہ مقالات کے بعد تمام مقالہ نگاروں کا مختصر تعارف دیا گیا ہے۔

اس مجموعے کے فاضل مقالہ نگاروں کا مَیں تہِ دل سے ممنون ہوں کہ انھوں نے اس ناچیز کی درخواست پر غیر مطبوعہ مقالات سے نوازا۔ ان گراں قدر مقالات نے زیرِ نظر مجموعے کے معیار و اعتبار میں اضافہ کر دیا ہے۔ مَیں خاص طور پر ڈاکٹر عارف نوشاہی، جناب محمد عالم مختارِ حق، ڈاکٹر انور سدید، پروفیسر غلام رسول ملک، ڈاکٹر اسلم انصاری، پروفیسر سویا مانے، ڈاکٹر زاہد منیر عامر، ڈاکٹر اصغر عباس اور ڈاکٹر محمد علی اثر کے تعاون پر ان کا شکر گزار ہوں۔ یہاں اس بات کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ جناب محمد عالم مختارِ حق اپنے موضوع سے اس حد تک وابستہ رہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ کی کتب کی تمام اشاعتوں تک رسائی کے لیے دنیا بھر کے کتب خانوں سے رابطے میں رہے اور زیرِ نظر ارمغان کے پریس میں جانے تک معلومات کے حصول کے لیے کوشاں رہے، جس کے نتیجے میں اب ان کا مقالہ تازہ ترین اطلاعات سے مزین ہے۔

اس بات کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر عبدالحق کے توسط سے آں جہانی ڈاکٹر گیان چند کا ایک غیر مطبوعہ مضمون (ڈاکٹر محمود الٰہی زخمی بطور محقق) دستیاب ہوا۔ گیان چند نے یہ تحریر بغرضِ اشاعت پروفیسر صاحب کو ارسال کی تھی۔ اس کی کتابت ہوگئی اور پروف خوانی بھی، لیکن نامعلوم وجوہ سے اس کی اشاعت کی نوبت نہ آسکی۔ ڈاکٹر محمود الٰہی کے شاگرد رشید، پروفیسر عبدالحق صاحب کی عطا سے اب یہ مضمون زیرِ نظر مجموعے میں شامل کیا جا رہا ہے۔

پروفیسر سلیم منصور خالد نے ارمغان کو پروفیسر رفیع الدین ہاشمی کے شایانِ شان بنانے کے لیے متعدد مفید مشوروں سے نوازا۔ جناب عبدالمتین منیری کا معلوماتی مقالہ سلیم صاحب ہی کی کاوش سے موصول ہوا۔ اس تعاون پر دونوں اصحاب کا بے حد شکریہ۔

مجموعے میں کُل ۲۳ مقالات پیش کیے جا رہے ہیں، جن میں سے سولہ اردو میں ہیں، تین

فارسی، ایک ترکی اور تین انگریزی میں۔ اردو اور فارسی زبانوں کے انیس مقالات دائیں طرف دیے گئے ہیں، جب کہ انگریزی اور ترکی زبانوں کے (چار) مقالات بائیں جانب سے شروع ہوتے ہیں۔ فارسی زبان میں مضامین عنایت کرنے پر ڈاکٹر عارف نوشاہی، ڈاکٹر علی بیات اور ڈاکٹر نسیم شہزاد کا اور انگریزی اور ترکی مقالات کے لیے جناب محمد اکرام چغتائی، ڈاکٹر تحسین فراقی، پروفیسر سویامانے اور ڈاکٹر خلیل طوق اُر کا شکر گزار ہوں۔ واضح رہے کہ چغتائی صاحب کے مقالے میں ڈاکٹر محمد حمید اللہ کے خطوط کا فرانسیسی متن اور پروفیسر سویامانے کے مقالے کے حوالہ جات میں کہیں کہیں جاپانی الفاظ شامل ہے، نیز بعض مقالات میں حسب ضرورت قرآن وحدیث سے اقتباسات پیش کیے گئے ہیں؛ چناں چہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ارمغان اردو، فارسی، عربی، ترکی، جاپانی، انگریزی اور فرانسیسی زبانوں سے مزین ہے۔

یہ مجموعہ مجلس ادبیاتِ مشرق کی جانب سے پیش کیا جا رہا ہے۔ اس کی تیاری میں مجلس کو اس کے صدر پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم چودھری کی رہنمائی اور سرپرستی حاصل رہی ہے۔ انھوں نے پروفیسر رفیع الدین ہاشمی سے اپنے دیرینہ تعلقِ خاطر کے پیشِ نظر ارمغان کی مجلس سپاس کی صدارت قبول فرمائی۔ ان کی متواتر نوازشات اور مجموعے کی ترتیب و اشاعت میں دلچسپی پر مَیں ان کا بے حد ممنون ہوں۔

زیرِ نظر مجموعے کو خیال سے تکمیل تک نامور محقق، پروفیسر ڈاکٹر معین الدین عقیل کے مشوروں کی رَوشنی میسر رہی۔ اگر چہ راقم ان کی تمام ہدایات پر عمل پیرا نہیں ہو سکا، تاہم اس مجموعے کی معنوی خوبیوں میں ان کا بڑا حصہ ہے۔

اُن پندرہ فاضل مقالہ نگاروں سے نہایت ادب کے ساتھ معذرت خواہ ہوں، جن کے مقالات محض بڑھتی ہوئی ضخامت کے باعث زیرِ نظر ارمغان میں شامل نہ کیے جا سکے۔

پروفیسر رفیع الدین ہاشمی کے قدر دان اس ارمغان کا بڑی شدت سے انتظار کرتے رہے ہیں۔ محبی ملک حق نواز خاں، جناب افضل حق قرشی، ڈاکٹر طاہر حمید تنولی، ڈاکٹر سہیل شفیق، ڈاکٹر عابد سیال، ڈاکٹر عبداللہ شاہ ہاشمی، پروفیسر محمد ایوب منیر، پروفیسر نوید احمد گل، پروفیسر اکبر علی، ڈاکٹر جاوید اصغر، پروفیسر محمد افتخار شفیع، پروفیسر سکندر حیات، برادرِ عزیز شفاقت علی ناز اور شعبۂ اردو میں میرے رفقائے کار، ارمغان کی ترتیب پر تحسین اور تاخیر پر تشویش کا اظہار کرتے رہے۔

مجھے اپنی بے بضاعتی اور کم مائیگی کا احساس ہے اور بخوبی آگاہ ہوں کہ اب تک پیش کیے جانے والے ارمغان ہائے علمی کے فاضل مرتبین کی فہرست میں اپنا نام شامل کرنا جسارت کی بات ہے، البتہ پروفیسر رفیع الدین ہاشمی جیسے اقبال شناس اور دانش ور کے شاگردوں میں خود کو شمار کرنا میرے لیے باعثِ عزت وافتخار ہے، چناں چہ زیرِ نظر مجموعہ بغیر کسی اِدّعا کے، نہایت عجز و انکسار کے ساتھ استاذ الاساتذہ کی خدمت میں پیش کیا جارہا ہے۔

یکم جنوری ۲۰۱۳ء

خالد ندیم

dr.khalidnadeem@gmail.com
+923214433155

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے راقم کا مضمون 'اردو میں ارمغانِ علمی کی روایت'، مطبوعہ تحقیق ۲۲، شعبۂ اردو، سندھ یونی ورسٹی، جام شورو، ص ۸۶-۱۳۱

تقدیم

پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے نام اور ان کی علمی و ادبی اور اقبالیاتی سرگرمیوں سے شناسائی ایک مدت سے تھی، لیکن ان کی رفاقت اُس وقت میسر آئی، جب مجھے پنجاب یونی ورسٹی اورینٹل کالج میں بطور پرنسپل اور فیکلٹی ڈین انتظامی خدمات کا موقع ملا۔ وہ کالج کے شعبۂ اردو میں ۱۹۸۲ء سے تدریسی فرائض انجام دے رہے تھے۔ میری ڈین شپ کے دَوران میں وہ شعبۂ اردو کے صدر مقرر ہوئے اور شعبے کے امور کو نہایت خوش اسلوبی اور کامیابی کے ساتھ انجام دیتے رہے۔ اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہاشمی صاحب بطور صدر شعبۂ اردو، کالج اور فیکلٹی کے مسائل میں پورے خلوص اور دلچسپی کے ساتھ میرے معاون رہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنے شاگردوں کے لیے نہایت شفیق استاد، رفقائے کار کے ہمدرد معاون اور افسران کے دیانت دار مشیر رہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی بنیادی شناخت ایک معلم کی ہے اور اس اعتبار سے وہ اساتذہ کی اُس روایت سے تعلق رکھتے ہیں، جس میں حافظ محمود شیرانی، ڈاکٹر سید عبداللہ، ڈاکٹر وحید قریشی، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، سید وقار عظیم، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی اور ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا جیسی نابغہ روزگار ہستیاں شامل ہیں۔ علم و ادب کی ان تابندہ شخصیات کے کمالات نے درس و تدریس اور دانش وری کی سرحدوں کو ملا دیا ہے۔ سرکاری منصب سے الگ ایک سماجی فرد کے طور پر ہاشمی صاحب بعض ایسے خصائص سے متصف ہیں، جن کے سبب ان کی شخصیت دینی و مشرقی اقدار کی امین اور نمائندہ سمجھی جاتی ہے۔

ایک ادیب اور قلم کار کی حیثیت سے ڈاکٹر صاحب کا میدانِ تگ و تاز بہت وسیع اور ہمہ جہت رہا ہے۔ افسانہ، انشائیہ، خاکہ، شخصیہ، تبصرہ، تجزیہ، تنقید، ترتیب، تدوین، تحقیق اور سفرنامہ، غرض اردو ادب کے کئی شعبوں میں انھوں نے قابلِ لحاظ اضافے کیے ہیں۔ اقبالیات، مودودیات اور دینیات سے انھیں بالخصوص دلچسپی رہی ہے۔ اگرچہ اب بھی پاکستان اور بیرون ملک کی اردو دنیا میں ان کے علمی و ادبی فیوض کو تسلیم کیا جاتا ہے، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ان کے بعض تخلیقی، تدوینی

اور تحقیقی اظہارات منصۂ شہود پر آنے کے منتظر ہیں۔

تصنیفی و تالیفی حوالے سے ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی مستقل مزاجی اپنی جگہ، لیکن اپنے شاگردوں اور متعلقین کو ترغیب و تشویق کے ذریعے تصنیف و تالیف کی طرف مائل کرنا اور اس سے وابستہ رکھنا ان کا قابلِ ستائش کارنامہ ہے۔ ایک طرف موضوعاتِ تصنیف و تحقیق کے انتخاب سے مقالات و کتب کی اشاعت تک ان کی رہنمائی سے اردو دنیا کے اطراف و اکناف رَوشن ہو رہے ہیں اور دوسری جانب جامعات میں اردو تحقیق کے ذریعے انھوں نے دنیا بھر کی اردو سندی تحقیق کو ایک کتاب میں جمع کر کے مقالات کے لیے تحقیقی موضوعات کے انتخاب کو سہل بنا دیا ہے۔

۲۰۰۶ء میں جب سرگودھا یونی ورسٹی میں بطور وائس چانسلر میرا تقرر ہوا تو یہ بات میرے علم میں لائی گئی کہ مَیں ڈاکٹر صاحب کے آبائی شہر جا رہا ہوں۔ ڈاکٹر ہاشمی جس گورنمنٹ کالج میں زیرِ تعلیم رہے اور بعد ازاں جس میں وہ ایک عشرے تک تدریسی خدمات انجام دیتے رہے، وہی کالج ترقی کر کے اب سرگودھا یونی ورسٹی کے رُوپ میں پورے علاقے کی علمی تشنگی دُور کرنے میں مصروفِ کار ہے۔ اس اعتبار سے زیرِ نظر ارمغان کی مجلسِ سپاس کا صدر ہونا اور اس کی تقدیم لکھنا مجھے ایک خوش گوار فریضہ محسوس ہو رہا ہے۔

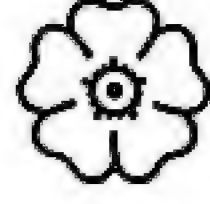
مجلس ادبیاتِ مشرق کی طرف سے ڈاکٹر خالد ندیم کے مرتبہ اس مجموعۂ مضامین کی حیثیت پروفیسر رفیع الدین ہاشمی کے لیے ایک نذرانۂ عقیدت کی ہے، جس کا مقصد ہاشمی صاحب کی علمی و ادبی خدمات کا اعتراف بھی ہے اور دیگر اہلِ علم کی خدمات کے اعتراف کی تشویق دلانا بھی۔

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے تہتر ویں یومِ پیدائش پر ان کے چاہنے والوں کی طرف سے زیرِ نظر مجموعۂ مقالات اس دعا کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے کہ ان کی علمی و ادبی سرگرمیاں تادیر جاری و ساری رہیں اور تشنگانِ علم و ادب ان سے فیض یاب ہوتے رہیں۔ ع: ایں دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد

۷ار دسمبر ۲۰۱۲ء

پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم چودھری
وائس چانسلر
سرگودھا یونی ورسٹی، سرگودھا

......مقالات......

پروفیسر غلام رسول ملک*

مسجد قرطبہ......ایک مکاشفہ

هر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تجلّی (ضربِ کلیمؒ)

گاہ مری نگاہِ تیز چیر گئی دلِ وجود (بالِ جبریل)

دیدہ ام ہر دو جہاں رابہ نگاہے گاہے (زبورِ عجم)

اعلیٰ درجے کے تخلیقی ملکہ سے بہرہ وَر شعرا و ادبا کو کبھی کبھی ایک ایسا لمحہ نصیب ہوتا ہے، جب وہ ظاہر کے پردوں کو چاک کر کے کنہِ وجود کی ایک جھلک دیکھ لیتے ہیں۔ یہ لمحہ کبھی کبھی آتا ہے اور شعلۂ مستعجل کی طرح فوراً چلا بھی جاتا ہے، مگر ابدیت و دوام کا رنگ لیے ہوئے یہ لمحہ سوغات میں وہ کچھ دے جاتا ہے، جو مدتوں کی عقلی کاوشوں سے حاصل نہیں ہوسکتا۔ یہ تجربہ اصلاً ایک مکاشفہ (epiphany) کی نوعیت رکھتا ہے، جسے اپنے اپنے مخصوص تجربوں کی رَوشنی میں مختلف تخلیقی فن کاروں نے مختلف نام دیے ہیں۔ اقبال اسے لمحۂ فیضان کا نام دیتے ہیں اور اس کی حقیقت سمجھاتے ہوئے فقیر وحید الدین سے کہتے ہیں:

> جب شعر کہنے کی کیفیت مجھ پر طاری ہوتی ہے تو یہ سمجھ لو کہ ایک ماہی گیر نے مچھلیاں پکڑنے کے لیے جال ڈالا ہے۔ مچھلیاں اس کثرت سے جال کی طرف کھنچی چلی آ رہی ہیں کہ ماہی گیر پریشان ہوگیا ہے۔ سوچتا ہے، اتنی مچھلیوں میں سے کسے پکڑوں اور کسے چھوڑوں...... یہ کیفیت تو مجھ پر سال بھر میں زیادہ سے زیادہ دو بار طاری ہوتی ہے...... پھر عجیب بات یہ ہے کہ جب طویل عرصے کے بعد یہ کیفیت طاری ہوتی ہے تو پہلی کیفیت میں کہا گیا آخری شعر، دوسری کیفیت کے پہلے شعر سے مربوط ہوتا ہے...... کہنا چاہیے، فیضان کے یہ لمحے ایک ہی زنجیر کی مختلف کڑیوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔[1]

عرفان کے ان لمحات کا تجربہ ہر بڑے فن کار کو اپنے اپنے طریقے پر ہوتا ہے۔ ٹی ایس ایلیٹ نے اس کی مذہبی تعبیر کرتے ہوئے اسے ایک ایسا آنِ عاجلہ قرار دیا ہے، جو مرور و دوام اور زمان و لازمان کا نقطۂ اتصال ہوتا ہے؛ اس طرح سے کہ گویا اَبدیت اور زمانِ اضافی کے دو خطوط مستقیم

* سابق پروفیسر و صدر شعبۂ انگریزی، کشمیر یونی ورسٹی، سری نگر

ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے چلے جاتے ہیں۔ اس نقطۂ انقطاع کے نتیجے میں لمحہ بھر کے لیے ان دو خطوط میں اتصال قائم ہوتا ہے، جس کو ایلیٹ point of intersection between Time and Eternity کا نام دیتا ہے۔ ایسے ہی کچھ لمحاتِ عرفان کو ایلیٹ نے اپنی آخری دَور کی منظومات 'چار سازینے' (Four Quartets) کا موضوع بنایا ہے۔ ان میں سے ہر سازینہ ایک لمحۂ عرفان کے گرد گھومتا ہے اور ایک ناقابلِ گرفت سرّی تجربے کو الفاظ کے واسطے سے گرفت میں لانے کی کوشش کرتا ہے۔ جیمز جوائس نے سینٹ ٹامس اکوا کی الٰہیات کی سیکولر تعبیر کرتے ہوئے مکاشفات کو محسوس و معقول زبان میں پیش کرنے اور اپنے فکشن میں سمونے کی کوشش کی ہے۔ یہ لمحہ ڈبلیو بی ییٹس کی تخلیقات میں بھی فیصلہ کن ہے، مگر ہے سرّی دھندلکوں میں گھرا ہوا اور ساتھ ہی ساتھ نہایت خلاّق (productive)۔ اس لمحۂ عرفان کی بہترین تعبیر یا تو اقبال کے اُن اشعار میں ملتی ہے، جو اِن گزارشات کے سرنامے کے طور پر نقل کیے گئے ہیں یا پھر ورڈز ورتھ کے اِن بے نظیر اشعار میں:

......that severe and blessed mood,
In which affections gently lead us on......
Until, the breath of this corporal frame
And even the motion of our human blood
Almost suspended, we are laid ashes
In body and become a living soul:
While with an eye made quiet by the power
Of harmony, and the deep power of joy,
We see into the life of things.[۲]

ورڈز ورتھ ایسے لمحاتِ کشف و معرفت کو زمان کے امتیازی نشانات (spots of time) کے نام سے پکارتا ہے۔ (کشف و عرفان کو ایک مختلف طریق سے اور مختلف نتائج کے ساتھ سرّیت اور تصوف کے میدان میں بھی مرکزی اہمیت حاصل ہے، مگر چوں کہ زیرِ تحریر مضمون کی نوعیت خالصتاً ادبی ہے، اس لیے جان بوجھ کر اس مبحث کو نہیں چھیڑا گیا۔)

'مسجد قرطبہ' اپنے مبدأ (origin) کے اعتبار سے ایک ایسے ہی غیر معمولی لمحۂ عرفان و فیضان کا نتیجہ ہے اور ان ہی معنوں میں یہ ایک مکاشفہ ہے۔ اس امر کا اظہار نہ صرف اس عظیم نظم کے در و بست، اس کی تشکیل و تنظیم اور اس کی لفظیات سے ہوتا ہے، بلکہ خود اقبال نے اس کی برملا

صراحت کی ہے۔ اس صراحت کی حقیقت سمجھنے کے لیے یہ بات ہمارے ذہن میں مستحضر رہنی چاہیے کہ 'مسجد قرطبہ' چھے نظموں کے ایک گل دستے میں گلِ سرسبد کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ چھے کی چھے منظومات اقبال کی سیاحتِ ہسپانیہ (۱۹۳۳ء) سے کسی نہ کسی نوع کا تعلق رکھتی ہیں اور اسی بنا پر بالِ جبریل کی ترتیب میں یکے بعد دیگرے واقع ہوتی ہیں۔ یہ نظمیں ہیں: 'دعا' (مسجد قرطبہ میں لکھی گئی)، 'مسجد قرطبہ' (ہسپانیہ کی سرزمین، بالخصوص قرطبہ میں لکھی گئی)، 'قید خانے میں معتمد کی فریاد'، 'عبدالرحمٰن اوّل کا بویا ہوا کھجور کا پہلا درخت، سرزمینِ اندلس میں'، 'ہسپانیہ' (ہسپانیہ کی سرزمین میں لکھے گئے، واپس آتے ہوئے) اور 'طارق کی دُعا' (اندلس کے میدانِ جنگ میں)۔ 'مسجد قرطبہ' کی ماہیت، عظمت اور تخلیقی جلالت کو پوری طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اسے نظموں کے اس جھرمٹ میں رکھ کر دیکھا جائے۔ اس میں سے 'دُعا' بے شک 'مسجد قرطبہ' کے لیے تقدیم (prelude) کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے بارے میں مؤلفِ روزگارِ فقیر کی روایت ہے کہ اقبال نے سید احمد علی کے نام ایک خط میں لکھا تھا کہ یہ پوری دُعا فی البدیہہ اشعار کی صورت میں مانگی گئی تھی، اس لیے کہ وہ لمحہ، لمحۂ فیضان تھا۔

ان چھے نظموں پر مجموعی نظر ڈالیے تو بادنیٰ تامّل سمجھا جا سکتا ہے کہ ان کی تخلیق کے وقت شاعر کی ذہنی کیفیت کیا رہی ہوگی۔ شاعر اقبال ہے، جسے اسلام کے ذرّے ذرّے سے بے انتہا عقیدت و محبت ہے۔ یہ محبت و عقیدت ان کے قلب و رُوح کے مسکن، یثرب تک محدود نہیں، بلکہ جہاں جہاں بھی تاجدارِ مدینہؐ کے نام لیوا ہیں یا ماضی میں رہے ہیں، وہاں وہاں تک اس کی پہنچ ہے۔ صقلیہ انھیں تہذیبِ حجازی کا مزار نظر آتا ہے اور 'سرزمیں دِلّی کی مسجودِ دلِ غم دیدہ ہے: ذرّے ذرّے میں لہو اسلاف کا پوشیدہ ہے'۔ رہا ہسپانیہ، تو چھے نظموں کے اس مجموعے کی چوتھی نظم کے یہ اشعار دیکھیے:

ہسپانیہ! تُو خونِ مسلماں کا امیں ہے
مانندِ حرم پاک ہے تُو میری نظر میں
پوشیدہ تری خاک میں سجدوں کے نشاں ہیں
خاموش اذانیں ہیں تری بادِ سحر میں
رَوشن تھیں ستاروں کی طرح ان کی سنانیں
خیمے تھے کبھی جن کے ترے کوہ و کمر میں

پھر تیرے حسینوں کو ضرورت ہے حنا کی؟
باقی ہے ابھی رنگ مِرے خونِ جگر میں

آخری شعر میں طارق کی 'دعا' کی گونج سنائی دیتی ہے:

خیاباں میں ہے منتظر لالہ کب سے
قبا چاہیے اس کو خونِ عرب سے

سفرِ ہسپانیہ کے دَوران اور نظموں کی تخلیق کے وقت اقبال کے قلب وذہن کی کیا کیفیت رہی ہوگی، اس کی جھلک ان منظومات کی سطور میں بھی جلوہ گر ہے اور ان کے بین السطور میں بھی مستور ہے۔ ان کا حرفِ آغاز 'دعا' علامتی انداز میں اس کیفیت کی نشان دہی کرتا ہے۔ شاعر کا ذہن تخیل کی لہر پر زمان ومکان کی حدود کو پھلانگتا ہوا اُس ماحول میں منتقل ہو گیا ہے، جہاں اہلِ صفا کی صحبت میں مسجد قرطبہ ایسے شاہ کار کی منصوبہ بندی بھی ہو رہی ہے اور تعمیر وتشکیل بھی اور:

صحبتِ اہلِ صفا ، نُور و حضور و سرور
سرخوش و پُرسوز ہے لالہ لبِ آب جو

ایسا لگتا ہے کہ وقت تھم گیا ہے اور مکان سمٹ کر ایک نقطے پر مرکوز ہو کے رہ گیا ہے۔ یہ لمحہ لازمانی بھی ہے اور لامکانی بھی اور عبدالرحمٰن اوّل کے کھجور کے درخت کی بھی یاد دِلاتا ہے:

مومن کے جہاں کی حد نہیں ہے
مومن کا مقام ہر کہیں ہے

اور طارق کے رجز کی بھی:

ہر ملک، ملکِ ماست کہ ملکِ خدائے ماست[۳]

یہ لمحہ ٔجاوِدانی شاعر کی تمناؤں کا نقطہ عروج ہے، جس کے لیے اس کی نیازمندانہ التجائیں بھی وقف ہیں اور اس کے ناز بھرے شکوے بھی:

تیری خدائی سے ہے میرے جنوں کو گلہ
اپنے لیے لامکاں ، میرے لیے چار سُو

اور یہی تمنا کبھی اس کے فلسفے کے پردے میں ظاہر ہوتی ہے تو کبھی شعر کے پردے میں:

فلسفہ و شعر کی اَور حقیقت ہے کیا
حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں رُوبرو

اس تمنا کے لیے انسانی زبان میں ٹی ایس ایلیٹ کے الفاظ نہایت موزوں ہیں۔ وہ اسے وقت سے اَبدیت کی طرف جست لگانے کا نام دیتا ہے (to leep out of time into timelessness) اور یہی موضوع ہے 'مسجد قرطبہ' کے زیرِ عنوان خاص نظم کا۔ اس کی ابتدا زمانِ مسلسل (serial time) اور زمانِ مطلق و حقیقی (Absolute time) کے باہمی تعلق کے اہم سوال سے ہوتی ہے۔ یہ سلسلۂ روز و شب، جس میں حوادث ظہور پذیر ہو رہے ہیں، اصل میں کیا ہے؟ خالقِ کون ومکان وزمان کے ساتھ اس کا کیا رشتہ ہے اور انسان کے ساتھ اس کے تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ یہ وقت، بشمول ان حوادث کے، جو اس میں واقع ہو رہے ہیں، ذاتِ حق کی صفات کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، جس کے اندر ذات اپنے حرفِ کُنْ سے وجود میں آنے والے ممکنات کا جلوہ دِکھاتی ہے؛ دوسری طرف فکر و عملِ انسانی کے لیے یہ ایک کسوٹی ہے:

تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلۂ روز و شب صیرفیِ کائنات

اس شعر میں اَلَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیٰوۃَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ؕ[۴] کا عکس صاف دِکھائی دیتا ہے۔ یہ ہے وقت کا الٰہی بُعد (Divine dimension) اور انسانی بُعد (Human dimension)۔ ان دونوں اَبعاد میں سے مطلقاً صرف پہلا بُعد لافانی ہے۔

تیرے شب و روز کی اَور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رَو، جس میں نہ دِن ہے نہ رات

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہُنر
کارِ جہاں بے ثبات، کارِ جہاں بے ثبات

اوّل و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نَو، منزلِ آخر فنا

نظم کے پہلے بند کا یہ اختتام قدرتی طور پر ذہنِ انسانی میں ایک سوال پیدا کرتا ہے: کیا فنا کے اس عالم گیر منظر میں کوئی شے ایسی ہے کہ جسے دوام، ثبات اور بقا حاصل ہے؟ یہ سوال ہر بڑے

تخلیقی فن کار نے پوچھا ہے، مثلاً عمرِ خیام، شیکسپیئر، کیٹس، ییٹس اور ایلیٹ اور ہر ایک نے اس کا جواب تلاش کرنے کی سعی کی ہے۔ عمرِ خیام کی رباعیات اور شیکسپیئر کے سانیٹ کا خاص موضوع بھی تو الجھن ہے۔ عمرِ خیام (رباعیات کی حد تک) فنا کے بے رحم قانون کے آگے تقریباً ہتھیار ڈال دیتا ہے؛ جب کہ شیکسپیئر کے سانیٹ (اُس کے بہت سال بعد آنے والے کیٹس کی طرح) یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تخلیقی فن، فنا پذیر اشیا کو فن کے معجزے سے ایک طرح کا دوام بخشتا ہے۔ ییٹس اور ایلیٹ اپنے مختلف طریقوں سے سرّی تجربات کے واسطے سے رُوحِ انسانی کے دوام کا اثبات کرتے ہیں۔ یہ سوال نہ صرف اقبال کی فلسفیانہ تحریروں، بالخصوص اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل جدید (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*)، بلکہ ان کی تخلیقات میں بھی اُن کی نہایت سنجیدہ توجہ کا مرکز رہا ہے۔ 'مسجد قرطبہ' میں منطقی ربط کے تقاضے کے طور پر دوسرا بند اس سوال کے جواب سے شروع ہوتا ہے:

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کِیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام
مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سَیر ہے گرچہ زمانے کی رَو
عشق خود اِک سَیل ہے، سَیل کو لیتا ہے تھام

مردِ خدا کے عمل میں رنگِ ثباتِ دوام، عشق کے فیض سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ عشق یا اصلِ حیات کیا ہے کہ جس کے زمزمے اقبال کی شاعری میں ہر جگہ سنائی دیتے ہیں۔ سیدھے سادے الفاظ میں یہ اُس رُوح کی کارفرمائی ہے، جو خالقِ کائنات نے انسان کی پیدائش کی تکمیل کے بعد اس کے اندر پھونک دی[۵] اور جو اس کے شرف اور قدر و منزلت کی بنیاد ہے۔ یہی اُس کی 'انا' اور 'خودی' ہے، جس کے تحفظ اور استحکام سے وہ مردِ خدا بن جاتا ہے اور جس کی موت سے وہ کَالْاَنْعَام بَلْ هُمْ اَضَلُّ[۶] کے زمرے میں آ جاتا ہے۔ عشق کی قوت سے مردِ خدا زمانِ حقیقی سے ہم آہنگ ہو کر بقا حاصل کرتا ہے۔ عشق کا کیلنڈر زمانِ مسلسل تک محدود نہیں، بلکہ بے نام زمانوں پر محیط ہے۔ اس کے جلوۂ ہزار رنگ میں دمِ جبرئیل، دلِ مصطفیٰ، خدا کا رسولؐ، خدا کا کلام،

فقیہِ حرم، امیرِ جنود اور ابن السبیل، سب حیثیتیں اور کیفیتیں شامل ہیں اور ان سب حیثیتوں کے کامل ترین مظہر تھے جناب محمد رسول اللہؐ، جو حرمِ نبوی کے امام و فقیہ بھی تھے، بدر و حنین کے امیرِ جنود بھی اور کلامِ الٰہی کے مہبط بھی؛ اسی لیے اسی زبانِ وحیِ ترجمان نے لِیْ مَعَ اللّٰہِ وَقْتٌ لَّا یَسَعنِیْ فِیْہِ مَلَکٌ مُقَرَّبٌ وَّ لَا نَبِیٌّ مُّرْسَلٌ کہہ کر وقت کی قہرمانی پر غالب ہونے کا اعلان کیا۔ اس کے بعد وہ نفوسِ قدسیہ وقت کی قہرمانی کا طلسم توڑنے میں کامیاب ہوئے، جنھوں نے لِیْ مَعَ اللّٰہ کی حیثیت کو اپنے رَگ و پے اور سیرت و کردار میں اُتار کر دُنیا کو تہ و بالا کر ڈالا۔

علامتی حیثیت میں مسجد قرطبہ کا وجود بھی عشق کے جذبۂ صادق کا رہینِ منت ہے۔ یہ نظم کے تیسرے بند کا موضوع ہے، جہاں عشق کے لیے ایک متبادل اور اقبال کی پسندیدہ ترین ترکیب 'خونِ جگر' استعمال کی گئی ہے۔ فنونِ لطیفہ کے شہ پاروں کو اگر ایک طرح کا دوام نصیب ہوتا ہے تو اسی خونِ جگر کی بدولت:

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

اس موقعے پر شاعر اپنی اور مسجد قرطبہ کی اساسی مماثلت کا ذکر کرتا ہے۔ دونوں، رُوح کی کارفرمائی، یعنی عشق کے مظاہر ہیں۔ مسجد سے اگر دِلوں کا حضور ہے تو اقبال کی نوا سنجی سے دِلوں کی کشود ہے۔ وہ آدم ہے تو کیا؛ جس کے کالبدِ خاکی کو رُوحِ الٰہی کی تنویر عنایت ہوئی، وہ عرشِ الٰہی سے کیا کم ہے:

عرشِ معلّیٰ سے کم سینۂ آدم نہیں
گرچہ کفِ خاک کی حد ہے سپہرِ کبود

یہ اسی رُوح اور اسی عشق کی برکت ہے کہ آدمی کو سوز و گداز کی ایسی کیفیت نصیب ہوتی ہے، جو فرشتوں کو بھی حاصل نہیں۔ اس سوز و گداز کی ایک جیتی جاگتی مثال خود شاعر کا وجود ہے، جس کے عشق کے سوتے عشق و محبتِ الٰہی کے سب سے عظیم مظہرؐ کے ساتھ والہانہ وابستگی سے پھوٹتے ہیں:

کافرِ ہندی ہوں مَیں، دیکھ مِرا ذوق و شوق
دل میں صلوٰۃ و درُود، لب پہ صلوٰۃ و درُود

اس طرح اس نقطے پر آ کر شاعر، مردِ خدا اور مسجد قرطبہ ایک ہی حقیقت کے مختلف رُوپوں کی حیثیت میں باہم مدغم ہو جاتے ہیں اور اگلے چار بند اسی اِدغام کے مضمرات کو شعر کی زبان میں ادا کرتے ہیں۔

شاعر، مردِ خدا اور مسجد قرطبہ، سب رُوح کی کارفرمائی، عشق کے مظاہر ہیں اور مظہرِ عشق جس صورت میں بھی ہو، ہمیشہ جلال و جمالِ الٰہی کا عکاس ہوتا ہے۔ بالفاظِ اقبال، اس میں بریشم کی نرمی بھی ہوتی ہے اور فولاد کی سختی بھی؛ یہ سمندروں کے دل دہلا دینے والا طوفان بھی ہوتا ہے اور جگرِ لالہ کو ٹھنڈک پہنچانے والی شبنم بھی۔ مسجد قرطبہ کا جلال ہے اس کی وسعت، اس کی مضبوطی اور اس کے مرعوب کن خدوخال اور اس کا جمال ہے اس کی تزئین کاری، اس کے گنبدوں کی بیرونی بناوٹ اور اندرونی سجاوٹ اور آیاتِ الٰہی اسے اس کے در و بام پر حسین فن کارانہ نقش گری:

تیرا جلال و جمال ، مردِ خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل ، تُو بھی جلیل و جمیل

اب مسجد اور مردِ خدا ایک دوسرے کے آئینہ بن جاتے ہیں۔ مسجد کے آئینے میں مردِ خدا کا عکس جھلکتا ہے اور مردِ خدا کی شخصیت و سیرت میں مسجد کی شبیہ نظر آتی ہے:

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز
اس کے دنوں کی تپش ، اس کی شبوں کا گداز

اور

ہے تہِ گردوں اگر حسن میں تیری نظیر
قلبِ مسلماں میں ہے ، اَور نہیں ہے کہیں

تنویرِ الٰہی کے یہ مظاہر اگر وقتی طور پر دھندلا گئے ہیں اور شاعر کی نواخوانی کو ایک پُر درد زیریں لہر دے گئے ہیں تو اس میں مایوسی کی کوئی بات نہیں۔ ۱۲۳۶ء میں اگرچہ مسجد کو گرجا گھر میں مبدّل کرنے کی کوشش کی گئی تھی، تاہم اس کا جلال و جمال اب بھی عشق الٰہی کی نمائندگی کرتا ہے۔ نورانی قوتوں کو وقت کے اُتار چڑھاؤ مدھم تو کر سکتے ہیں، لیکن کبھی بجھا نہیں سکتے۔ ظلمت و تاریکی کی قوتوں نے ایک ایسی تہذیب کو مسخ کرنے اور مٹانے کی کوشش کی ہے کہ جس کے آغوش میں یہودی، عیسائی اور مسلمان سب پنپے، پھلے پھولے اور اپنی صلاحیتیں بروے کار لا سکے۔ اقبال

کے الفاظ میں، ان نورانی قوتوں نے یورپ کی تاریکی میں علم و معرفت کی شمع جلا کر عہدِ مظلمہ (dark ages) کو رخصت کیا اور نشاۃ ثانیہ کے لیے راہ ہموار کی:

جن کی نگاہوں نے کی تربیتِ شرق و غرب
ظلمتِ یورپ میں تھی جن کی خرد راہ بیں

نُور کی یہ قوتیں پھر اُبھر کر آنے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ انھیں ہمیشہ کے لیے دبائے رکھنا کسی کے بس کی بات نہیں، اس لیے کہ یہ حقیقتِ دائمی اللہ تبارک وتعالیٰ کی نمائندگی کرتی ہے:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کارآفریں، کارکشا، کارساز

یہ عظیم شعر ایک حدیثِ قدسی کا ترجمہ بھی ہے اور تفسیر بھی۔ حدیث یہ ہے:

فرمایا اللہ تبارک وتعالیٰ نے کہ جس نے میرے کسی دوست (ولی) کے ساتھ دشمنی کی، مَیں اس کے خلاف اعلانِ جنگ کرتا ہوں۔ جن چیزوں سے میرا بندہ میرا قرب حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، ان میں سے مجھے سب سے زیادہ پسندوہ چیزیں ہیں، جو مَیں نے اس پر فرض کی ہیں۔ اور میرا بندہ نوافل کے ذریعے مجھ سے قریب ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ مَیں اس سے محبت کرتا ہوں اور اس کی آنکھ بن جاتا ہوں، جس سے وہ دیکھتا ہے اور اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں، جس سے وہ پکڑتا ہے اور اس کا پاؤں بن جاتا ہوں، جس سے وہ چلتا ہے۔ وہ اگر مجھ سے کچھ مانگتا ہے تو مَیں اسے ضرور دیتا ہوں۔ میری پناہ طلب کرتا ہے تو مَیں اسے ضرور پناہ دیتا ہوں اور مجھے اس چیز سے زیادہ کسی چیز کے کرنے سے تردّد نہیں ہوتا کہ مومن کی موت کا وقت ہے اور وہ اسے ناپسند کرتا ہے اور مجھے اس کی ناگواری سے تکلیف ہوتی ہے۔

اسی لیے شاعر کا یقین ہے کہ نُور کی یہ قوتیں، جنھیں اللہ کی تائید و حمایت حاصل ہے، پھر اُبھریں گی اور عالَم کو ایک بار پھر منور کریں گی۔ دَورِ حاضر میں شاعر کی آنکھ اسی نئی صبح کی راہ تک رہی ہے:

کون سی وادی میں ہے، کون سی منزل میں ہے
عشقِ بلاخیز کا قافلۂ سخت جاں

یہ دَور انقلابوں کا دَور ہے۔ جرمنی مذہبی اصلاح کی تحریک دیکھ چکا ہے، فرانس کے انقلاب نے ساری دُنیا میں تبدیلیوں کا آغاز کیا ہے، کہنہ پرستی سے پیر ترک قوم بھی لذتِ تجدید سے جوان

ہو رہی ہے، مگر انقلابِ کامل کا دُنیا کو ابھی تک انتظار ہے:

رُوحِ مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب
رازِ خدائی ہے یہ، کہہ نہیں سکتی زباں
دیکھیے، اس بحر کی تہہ سے اچھلتا ہے کیا
گنبدِ نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا

یہ نظم کے ساتویں بند کا اختتام ہے۔ نظم کا آٹھواں بند اور آخری بند غروبِ آفتاب کے ایک انتہائی حسین، معنی خیز اور بصیرت افروز منظر کشی سے شروع ہوتا ہے:

وادیِ کہسار میں غرقِ شفق ہے سحاب
لعلِ بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب
سادہ و پُرسوز ہے دخترِ دہقاں کا گیت
کشتیِ دل کے لیے سَیل ہے عہدِ شباب

اس منظر کا ناظر اقبال، نظم کے دَوران تاریخ کی پُرپیچ گزرگاہوں سے ہو کے آیا ہے۔ اس کی آنکھوں نے تاریخ کے نشیب وفراز اور عروج وزوال کے مناظر کو بھی اپنے اندر سمو لیا ہے اور فنا و بقا کا بھی مشاہدہ کیا ہے؛ نتیجتاً ان آنکھوں میں بلا کی تیزی، ژرف نگاہی اور مستقبل میں جھانکنے کی قوت پیدا ہو گئی ہے:

آبِ روانِ کبیر! تیرے کنارے کوئی
دیکھ رہا ہے کسی اَور زمانے کا خواب
عالمِ نَو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب

اس نئی صبح کا طلوع ہونا یقینی ہے، مگر اس کے لیے نُور کی علم بردار قوتوں کو اپنا محاسبہ کر کے خونِ جگر، یعنی عشق سے سرشار ہو کر اٹھنا ہے:

صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب

نقش ہیں سب ناتمام ، خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام ، خونِ جگر کے بغیر

مستقبل کی اس نقاب کشائی پر اُس مکاشفے کا اختتام ہوتا ہے، جس کا نام ہے 'مسجد قرطبہ'۔

فنی اعتبار سے نظم کو جانچنے کے لیے بھی کلیدی اہمیت اسی بات کی ہے کہ فی الاصل ایک مکاشفہ ہے۔ مکاشفہ غالب حیثیت میں غیر شعوری ہوتا ہے۔ اس میں جذبات واحساسات اور تحت الشعور میں پیوست میلانات واذعانات کا حصہ شعوری عوامل کے مقابلے میں زیادہ ہوتا ہے۔ نتیجتاً ایک مکاشفے پر مبنی فن پارہ اپنی تنظیم کاری اور تشکیل خود اپنے ساتھ لیے ہوئے آتا ہے۔ مواد وہیئت کی نامیاتی وحدت (origin) اس کے خمیر میں شامل ہوتی ہے۔ اس کی زبان، اس کا اسلوب اور آہنگ سب اس کے مبدأ سے متعین ہوتے ہیں۔ 'مسجد قرطبہ' کی فنی خصوصیات ہیں: اس کا زبردست ارتکاز (یہ بلاشبہ فلسفۂ زمان ومکان اور فلسفۂ عشق پر دو مبسوط کتابوں کی تلخیص ہے) اور اس کے اندر موجود کمال درجے کا منطقی ربط (مرحوم کلیم الدین احمد سے معذرت کے ساتھ[۷])، اس میں کم سے کم اور ناگزیر حد تک ضروری الفاظ کا استعمال (economy of expression)، اس کی شیرینی اور طلسمی موسیقیت (جس میں بحر کے اِنتخاب، انتہائی متناسب تکرارِ لفظی اور بالخصوص ہر مصرعِ نظم میں بالالتزام وقفے کے مسحور کن برتاؤ کا اہم کردار ہے) اور اس کی زبان اور اسلوب میں منعکس مواد کی تخلیقی تقلیب (creative transformation) اور یہ سب اس کے مبدأ ومنبع کی نشان دہی کرتی ہیں۔ نظم کا موضوع خالصتاً فلسفیانہ ہے، مگر زبان تھرکتی، پھڑکتی، دھڑکتی اور شعریت وغنائیت سے مملو۔ یہ فلسفہ خود اقبال کی زبان میں، نہ مردہ ہے، نہ حالتِ نزع میں گرفتار۔ یہ حق ہے، مگر خونِ جگر سے رَنگا ہوا اور درد وسوز میں ڈوبا ہوا:

حق اگر سوزے نہ دارد حکمت است
شعر می گردد چو سوز از دل گرفت[۸]

حوالے اور حواشی:

۱۔ فقیر سید وحید الدین: روز گار فقیر (اوّل)، ص ۳۸۔۴۰

۲۔ ولیم ورڈز ورتھ: *Poetical Works*۔ مرتبہ: ای ڈی سیلنکورٹ، ص ۱۶۴

۳۔ علامہ محمد اقبال: پیامِ مشرق بحوالہ کلیاتِ اقبال فارسی، ص۲۹۹

۴۔ ترجمہ: اُسی نے موت اور زندگی کو پیدا کیا، تا کہ تمھاری آزمائش کرے کہ تم میں سے کون اچھے کام کرتا ہے۔ (سورہ ملک ۶۷:۲)

۵۔ وَ نَفَخۡتُ فِیۡهِ مِنۡ رُّوۡحِیۡ ۔ترجمہ: اور اس میں اپنی رُوح [میں سے] پھونک دوں۔ (سورہ صٓ ۳۸:۷۲)

۶۔ ترجمہ: (بالکل) چارپایوں کی طرح ہیں، بلکہ اُن سے بھی بھٹکے ہوئے۔ (سورہ اعراف ۷:۱۷۹)

۷۔ کلیم الدین احمد کے خیال میں:......'مسجد قرطبہ' نظم نہیں، منتشر خیالات کا مجموعہ ہے...... 'مسجد قرطبہ' میں خیالات کی تنظیم نہیں؛ وہ ظاہری ہو یا باطنی۔ اگر کوئی تنظیم ہے اور اسے تنظیم کہنا غلط ہے تو وہ یہ کہ اس میں اقبال کے چند مخصوص ومحبوب ومحدود موضوعات ہیں اور بس۔ رہی آہنگ کی اندرونی کیفیت تو جیسے غزل کے آہنگ کی اندرونی کیفیت مختلف شعروں میں کوئی باطنی یا ظاہری تنظیم نہیں پیدا کرسکتی ہے، اسی طرح 'مسجد قرطبہ' میں آہنگ کی اندرونی کیفیت؛ مجھے نہیں معلوم، یہ اندرونی کیفیت کیا ہوتی ہے؛ مختلف موضوعات اور مختلف بندوں کو مربوط نہیں کرسکتی ہے۔ (اقبال ایک مطالعہ، ص۱۸۶)

۸۔ علامہ محمد اقبال: محولہ بالا ۳، ص۲۷۶

کتابیات:

- القرآن الحکیم مع ترجمہ فتح الحمید۔ مترجمہ مولانا فتح محمد جالندھری۔ لاہور، کراچی، ڈھاکہ: تاج کمپنی لمیٹڈ، ناشرانِ قرآن مجید، س ن
- ایلیٹ، ٹی ایس: *Four Quartets*۔ لندن: فیبر اینڈ فیبر، ۱۹۴۴ء
- جیمز جوائس: *A Portrait of the Artist as a Young Man*۔ ورڈز ورتھ، کلاسیکس، ۱۹۹۴ء
- کلیم الدین احمد: اقبال ایک مطالعہ۔ گیا: کریسنٹ کوآپریٹو پبلشنگ سوسائٹی، ۱۹۷۹ء
- محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبال اردو۔ علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۱۹۷۵ء
- محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبال فارسی۔ لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۱ء
- وحید الدین، فقیر سید: روزگارِ فقیر (اوّل)۔ کراچی: لائن آرٹ پریس، طبع ششم
- ورڈز ورتھ: *Collected Poems*۔ لندن: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس، ۱۹۸۵ء
- ورڈز ورتھ: *Poetical Works*۔ مرتبہ: ای ڈی سیلنکورٹ۔ لندن: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس، ۱۹۸۵ء
- ییٹس، ڈبلیو بی: *Collected Poems*۔ لندن: میک میلن، ۱۹۶۱ء

□□□

ڈاکٹر عبدالحق*

پروفیسر کلیم الدین احمد کی اقبال شناسی

یہ موضوع تلوار کی دھار پر گزرنے کے برابر ہے، کیوں کہ ایک طرف فکر و شعر کی اعلیٰ ترین رفعتوں پر کمندیں ڈالنے والے اقبال ہیں تو دوسری طرف انتقاد کی عظمتوں کو آبرو بخشنے والے کلیم الدین احمد۔ یہ کماں کے دو کنارے ہیں۔ یہ شخصیتوں کا کمال ہے اور فن کا بھی۔

کلیم الدین احمد بیسویں صدی کے ایک اہم نقاد تھے۔ حالی و شبلی کے بعد ابھی تک ان کا کوئی حریف پیدا نہ ہوسکا۔ انھوں نے علامہ پر قلم اٹھایا ہی نہیں، بلکہ اپنے نقطۂ نظر سے حق بھی ادا کیا۔ ان کی خارہ تراشی دیکھی اور خارہ گدازی بھی محسوس کی۔ وہ اس لیے بھی بڑے نقاد ہیں کہ انھوں نے مفکر شاعر پر توجہ صرف کی۔ میرے لیے یہ ایک پیمانۂ قدر ہے۔ بڑے شاعر کی طرح بڑا نقاد بننے کے لیے لازمی ہے کہ وہ اقبال کو موضوعِ سخن بنائے۔ ہمارے لیے وہی نقاد محترم ہیں، جو اقبال شناس بھی ہیں۔ اس رہ گزر کے ایک رہ روِ فرزانہ کلیم الدین احمد بھی ہیں۔ وہ میرِ میدان نہ سہی، میرِ سپاہ ضرور ہیں۔ وہ اقبال کے قدر شناس ہیں، مگر چند تحفظات کے ساتھ۔ وہ اقبال کے قبیلہ کشتگانِ قلم سے تعلق رکھتے ہیں:

بملک جم نہ دہم مصرعِ نظیری را
'کسے کہ کشتہ نہ شد از قبیلۂ مانیست' [1]

اقبال اور غالب نے ثابت کردیا کہ بڑا فن کار بننے کے لیے ذولسان ہونا پڑے گا، اسی طرح بڑا نقاد بننے کے لیے بھی زبانوں کی مہارت ملزوم ہوگی۔ تنقید کے لیے شبلی و حالی نے فردائے قیامت تک کے لیے یہ منہاج قائم کیے ہیں۔ کلیم الدین احمد انگریزی کے استاد تھے۔ ان کی پہلی وفاداری مغربی ادب سے تھی، چناں چہ انھوں نے اسی پیمانے پر اردو کو تولنے پرکھنے کی کوشش کی۔ معیار سازی کا یہ طریقہ گم رہی کا سبب بنا اور اردو کو بڑا نقصان پہنچا گیا۔ دانتے سے مقابلہ آرائی میں تقابلی تنقید کا بڑا مکروہ مذاق دیکھنے کو ملتا ہے۔ محسوس ہوتا ہے کہ ان کی اقبال شناسی کور ذوقی کا شکار

* پروفیسر ایمریطس، دہلی یونی ورسٹی، دہلی

ہوگئی ہے، جو ان کے شایانِ شان نہ تھا۔ ان کے یہاں کچھ اَور مقاماتِ آہ وفغاں بھی موجود ہیں۔

ان کی تحریروں سے ایسا مترشح ہوتا ہے کہ موصوف کو اقبال کے افکار سے گریز ہے۔ وہ نری شاعری کے قائل ہیں، فکر و خیال کی رفعتوں کے نہیں۔ وہ اقبال کے پُرشور بیانات اور نقطہ نظر کو خاطر میں نہیں لاتے، جب کہ اقبال کا اصرار ہے کہ ان کے مقاصد شعری نہیں، بلکہ مذہبی اور اخلاقی ہیں اور ان کی ترسیل کے لیے شعری پیرایۂ اظہار اپنایا ہے۔ وہ فکرِ اقبال کی تنقید کرتے ہوئے اسے خاطر میں نہیں لاتے ہیں، جب کہ اقبال نے تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے مقدمے میں فکر انگیز وضاحت کی ہے:

> باایں ہمہ یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ غور و تفکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں۔ جیسے جیسے جہانِ علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں، کتنے ہی اَور، اور شاید ان نظریوں سے، جو ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں، زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے۔ ہمارا فرض بہرحال یہ ہے کہ فکرِ انسانی کے نشو و نما پر باحتیاط نظر رکھیں اور اس بات میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں۔[۲]

اس واضح تحریر کی موجودگی میں ہم کسی فکر کو مطلق نہیں تسلیم کر سکتے۔ تصورات تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ ہم اقبال کے خیال کو وحی و تنزیل سمجھ کر نہیں پڑھتے۔ انھوں نے تشکیلِ فکرِ دینی پر زور دیا ہے، مگر کلیم الدین احمد کو اقبال کے بتائے ہوئے 'راہِ نجات' کی تنقید پر اصرار ہے کہ ان کی فکر نے ان کی شاعری کو بڑا نقصان پہنچایا ہے۔ اقبال ایک مطالعہ کے مقدمے میں لکھتے ہیں:

> اس پیغمبری نے ان کی شاعری پر ایک کاری ضرب لگائی، لیکن اس کاری ضرب کے بعد بھی ان کی شاعری باقی رہی اور یہ ان کی شعری جان داری کا ثبوت ہے۔[۳]

موصوف ایک بڑی حقیقت کو بھول گئے کہ فکر کی گہرائی سے ہی شعر میں عظمت پیدا ہوتی ہے۔ دونوں کے ارتباط اور امتزاج سے ہی فن لازوال ہوتا ہے۔ یہ ان کی شعری نہیں، فکری جان داری ہے، جس کے وہ معترف نہیں ہیں۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ جب کبھی اقبال کی فکر پر تنقید ہوتی ہے تو شاعری محافظ بنتی ہے، اس کے برعکس جب شاعری زد میں ہو تو فکر ڈھال بن جاتی ہے۔ اس راز کو نہ وہ سمجھے، نہ ہم سمجھے۔ مطالعہ اقبال کی مقبولیت کے یہی مضمرات ہیں۔ اس نکتے کو کسی بوالحسن سے نہیں، اقبال سے سیکھنے کی ضرورت ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ اقبال کی عظمت شعر وفن نے کتنے ناقدوں کو کوتاہ قد بنا دیا۔ سب نے پایانِ کار اقبال سے مراجعت کی اور معترف ہوئے، خاص طور پر ترقی پسند تو منہ کے بل گرے اور پابوس ہوئے۔ کلیم الدین احمد کے محاسبات پر آپ متوجہ ہوں تو مقر ہوں گے کہ تنقیدی تقابل یا نارسائیوں کے باوجود، وہ اقبال کے شعری معجزات کو قبول کرنے کے لیے مجبور ہیں۔ اسے آپ ان کے تقاضات سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔ شعری جان داری کو موصوف نے صدق وصفا کے ساتھ اقرار کیا ہے۔ دوسری مثالیں ملاحظہ ہوں، کہتے ہیں کہ 'خضر راہ' بدنما داغ نہیں، نظم ہی نہیں؛ مگر تضادِ بیان بھی ملاحظہ ہو، ابتدائی اشعار شعریت سے لبریز ہیں: جیسے اقبال کے تمہیدی اشعار میں شعریت ہے، اسی طرح جوابِ خضر کے کچھ ابتدائی اشعار شعریت سے لبریز ہیں۔[۴]

ایک دوسرا تضادِ بیان بھی غور طلب ہے:

> اقبال اس قسم کی (رنگین ومتحرک شعری) کوئی تصویر پیش نہیں کرتے اور نہ کر سکتے ہیں، کیوں کہ یہ ان کے بس کی بات نہیں۔ وہ باتیں کر سکتے ہیں...... لیکن انھیں شاعری سے کوئی دلچسپی نہیں۔[۵]

'خضر راہ' کو نظم نہ کہنے والے اس کے ایک مصرع کی تعریف کرتے ہیں۔ مصرع یہ ہے:

بیاباں کی شبِ تاریک میں قندیلِ رہبانی

> اس تصویر کو تخیل کی آنکھوں سے دیکھیے، اس کے حسن پر غور کیجیے، اس کے اثر سے متاثر ہوجیے اور پھر دیکھیے، یہ تصویر کس طرح خیال کو رَوشن کرتی ہے اور اس کے حسن میں چار چاند لگاتی ہے۔ یہاں زوردار الفاظ نہیں، بلند لہجہ نہیں، لیکن شعریت ہے اور وجہ یہی ہے کہ اس شعر میں خیال محض نہیں، بلکہ خیال استعارہ بن گیا ہے۔[۶]

اس طرح کے تضادات سے ان کی تنقید مجموعۂ اضداد کی مکروہ تصویروں سے خالی نہیں ہے۔ انتہا یہ ہے کہ جس مثالی تنقید کا وہ مطالبہ کرتے ہیں، اس کے بنیادی حقائق سے چشم پوشی بھی کرتے ہیں۔ تنقید کا کام ماورائے متن سے متعلق نہیں ہوتا۔ صرف ایک مثال دیکھیں، متن کو بہت غور سے پڑھیں:

کیا نہیں اَور غزنوی کارگہِ حیات میں
بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہلِ حرم کے سومنات

ذکرِ عرب کے سوز میں ، فکرِ عجم کے ساز میں
نے عربی مشاہدات ، نہ عجمی تخیلات
قافلۂ حجاز میں ایک حسینؓ بھی نہیں
گرچہ ہے تابدار ابھی گیسوے دجلہ و فرات[۷]

پروفیسر موصوف کی نامناسب تاویل دیکھیے:

اگر مَیں اقبال سے ناانصافی نہیں کر رہا ہوں تو ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی غزنوی کارگہِ حیات میں نہیں تو فکر نہ کرو، اقبال تو موجود ہے۔ اگر ذکرِ عرب کے سوز میں عربی مشاہدات نہیں اور اگر فکرِ عجم کے ساز میں عجمی تخیلات نہیں تو کیا پروا، اقبال کے اشعار میں تو عربی مشاہدات اور عجمی تخیلات موجود ہیں۔[۸]

نفی کو اثبات اور اثبات کو نفی میں بدل دینے کے وہ عادی ہیں۔ کسی بھی نقاد کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ متن کے مقررہ لفظ و حرف سے تجاوز کرے اور من مانی مفہوم پیدا کرے۔ موصوف کا یہ رویہ تکلیف دہ ہی نہیں، تنقید سے تنفر کا بھی سبب بنتا ہے۔ انھیں طویل نظموں کے تجزیے میں بندوں کی بے ربطی بہت گراں گزرتی ہے۔ 'طلوعِ اسلام'، 'خضرِ راہ'، 'مسجد قرطبہ' ہر جگہ وہ اس تلاش میں سرگرداں ہیں۔ 'مسجد قرطبہ' تو بطورِ خاص انھیں بہت ہی ناپسند ہے، جب کہ پروفیسر محمد حسن جیسے مارکسی نقاد اسے اردو کی تین بہترین نظموں میں شمار کرتے ہیں اور شاید ہی کوئی اس نظم کے جلال و جبروت یا دل کشی و رعنائی کا منکر ہو۔ وہ رقم طراز ہیں: عبدالحق صاحب نے اپنے مضمون 'اقبال کا شعری آہنگ' میں لکھا ہے...... طویل نظموں کی تخلیق میں ان مختلف حصوں کو فکر کی باطنی تنظیم اور آہنگ کی اندرونی کیفیت سے مربوط کیا گیا ہے۔[۹]

انھیں باطنی تنظیم اور آہنگ کی اندرونی کیفیت پر شکوہ ہے۔ 'مسجد قرطبہ' ایک شاہ کار نظم ہے۔ اس میں آٹھ بند ہیں اور ہر بند میں آٹھ اشعار ہیں۔ ہر بند ایک دوسرے سے بظاہر الگ ہے، جیسے سلسلۂ روز و شب، آخری اشعار:

آنی و فانی تمام معجزہ ہاے ہُنر
کارِ جہاں بے ثبات ، کارِ جہاں بے ثبات

اوّل و آخر فنا ، باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نَو ، منزلِ آخر فنا

(اب دوسرے بند کی ابتدا ملاحظہ ہو:)

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کِیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام
مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام

عشق سے مربوط ہوتے ہیں۔

عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام

تیسرا بند:

اے حرمِ قرطبہ! عشق سے تیرا وجود
عشق سراپا دوام، جس میں نہیں رفت و بود[10]

نظم کے بند معنیاتی سطح پر مربوط ہوتے ہیں اور لفظوں سے بھی انسلاک قائم ہوتا ہے، جو ارتقاے خیال کی طرف بڑھتے ہیں۔ یہ ارتقا خروشِ احساس کو بھی رواں دواں رکھتا ہے۔

بعض نظموں پر تنقیدی گرفت کے باوجود، انھوں نے اردو کے علاوہ فارسی کی پچیس نظموں کے محاسنِ شعری کی تحسین کی ہے اور کشادہ دِلی کے ساتھ اعتراف کیا ہے کہ یہ تخلیقات ہر اعتبار سے شاہ کار ہیں۔ 'شعاعِ امید'، 'ساقی نامہ'، 'تسخیر فطرت'، 'لالۂ صحرا' اور 'شاہین' وغیرہ۔ ہمیں انھی سے سروکار ہے، عالمی تخلیقات کے تقابل سے نہیں۔ اسرارِ خودی کے ابتدائی اشعار میں علامہ نے پڑھنے والوں سے درخواست کی ہے:

نغمۂ من از جہانِ دیگر است
ایں جرس را کاروانِ دیگر است
حسنِ اندازِ بیاں از من مجو
خوانسار و اصفہاں از من مجو[11]

یہ فراموش نہ کرنا چاہیے کہ غالب اور گوئٹے کا موازنہ کر کے اقبال نے اردو میں پہلی بار تقابلی مطالعے کی بنیاد رکھی ہے۔ یہ ۱۹۰۴ء کی بات ہے:

گلشنِ ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے[۱۲]

مطالعے کا یہ ایک پہلو ہے، مگر مفید یا مؤثر نہیں۔ اس منزل پر موصوف کی تنقیدی فکر طبیعتوں پر تکدر کا سبب بنتی ہے اور راہِ اعتدال سے گریز کرتی نظر آتی ہے۔ تنقید، بقول صاحبِ غیاث اللغات 'کاہ از دانہ جدا کردن' کا نام ہے اور متن پڑھنے کی تشویق دِلانا ہے، فیصلے صادر کرنا نہیں۔ تنقید تشدد یا ترحم نہیں ہے۔ مرحوم اقبال ایک مطالعہ کے 'پیش لفظ' میں لکھتے ہیں کہ اردو شاعری ایک چھوٹا سا چشمہ ہے، یوں مینڈک کے لیے چشمہ ہی بحرِ ذخار ہے یا کنواں ساری دنیا ہے۔[۱۳]

ان کا شکوہ سر آنکھوں پر۔ انگریزی ادب کے مقابل اردو کا سِن و سال ہی کیا ہے؟ کُل اڑھائی سو سال۔ اس قلیل مدت میں اردو نے جو تخلیقی سرمایہ فراہم کی، اس کی مثال دنیا کے کسی ادب میں شاید ہی مِلے۔ ناچیز اسے اردو ثقافت کا معجزہ کہتا ہے۔ یوں بھی اردو کو فارسی و عربی ادبیات کے گنجِ گراں مایہ کی ہم نشینی حاصل ہے، جس کی تاریخ قدیم ہے اور قد آور بھی۔ صرف ایک کتاب شاہ نامہ کا جواب ناپید ہے۔ راقم کی زبان پر یہ صلائے عام ہے کہ دنیائے تخلیق میں اقبال جیسا مفکر شاعر ہی بتا دیجیے، جس نے فلسفے کو شعر کی زبان دی ہو یا فن کو فلسفے کی بلندی و بزرگی سے ہم کنار کیا ہو۔

دنیا کے کسی شاعر کے یہاں موضوعات اور مضامین کی یہ شرکت نہیں ملتی، جو اقبال کے کلام میں موجود ہے۔ کیا دنیا میں کوئی ایسا شاعر بھی ہے، جو ذولسان ہے اور اس کی مادری زبان ان دونوں زبانوں کے علاوہ ہو۔ یہ اردو کے معجزات ہیں، جو نہ کنواں ہے اور نہ اس کے پڑھنے والے مینڈک ہیں۔ یہ ادعائیت نہیں، حقیقت ہے کہ صرف غزل کی برابری کرنے والی کیا کسی ادب میں کوئی تخلیق اتنی ترقی یافتہ ہے۔ ہم نے فارسی سے بہت کچھ لیا ہے، لیکن آج مع سود کے واپس کرنے کی حالت میں ہیں۔ اصغر گونڈوی کا بے مثل شعر یاد آرہا ہے:

یہی تھوڑی سی مے ہے اور یہی چھوٹا سا پیمانہ
اسی سے رند رازِ گنبدِ مینا سمجھتے ہیں

کنویں کی گہرائی اور کائنات کی پہنائی دونوں کی انتہا ہے۔ اقبال کے دو اقوال کو بھی

پیشِ نگاہ رکھیے:

فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے[14]

یا قطرۂ وسعت طلب قلزم شود[15]

محترم کا دوسرا جملہ بھی ملاحظہ ہو: حقیقت یہ ہے کہ اردو تنقید کی ذہنیت میں بُت پرستی کچھ اس طرح رچ گئی ہے کہ اس نے دو بڑے دیوتا بنائے ہیں، غالب اور اقبال۔[16]

اب کتاب کا اختتامی جملہ بھی سن لیں: 'ابلیس کی مجلس شوریٰ' کا 'شیطان کی مجلس شوریٰ' سے مقابلہ ایک قسم کی تنقیدی بدمذاقی اور بے راہ روی ہے...... اقبال کی نظم میں صرف الفاظ، الفاظ، الفاظ ہیں۔[17]

یہ انتقادی انصاف کا نامناسب اظہار ہے اور رہ رسمِ تنقید سے بے وفائی بھی۔ تضادِ عمل بھی ایک اعجوبہ ہے۔ اگر ملٹن اور اقبال کی نظموں کا تقابل بے راہ روی ہے تو موصوف کو اقبال اور دانتے یا ملٹن کے موازنہ پر ایک سو چالیس صفحے ضائع کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اس تقابل میں طبیعت پر اتنا تکدر طاری ہوتا ہے کہ یہ مضمون کارِ ہوس معلوم ہوتا ہے اور اکتاہٹ ہونے لگتی ہے۔

اشعار کے حوالوں سے بھی بڑا انقباض پیدا ہوتا ہے۔ اردو کی شاید ہی کسی کتاب میں اشعار یا حوالوں کی یہ کثرت ہوگی۔ حیرت ہے کہ مصنف نے کیسے گوارا کیا؟ کئی کئی صفحے مسلسل متن پر مشتمل ہیں اور نقاد کی اپنی تحریر مفقود ہے۔ اس کتاب میں صرف ایک تہائی حصہ ان کا ہے، باقی دو حصے اشعار کے حوالے ہیں۔ ایک مقتدر نقاد سے ہم یہ توقع نہیں رکھتے۔

اس کے علاوہ، اقبال کے اشعار کی طویل تشریح بھی متن میں شامل ہے، جس کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ شارح کے لیے مناسب ہو سکتا ہے، مگر نقاد کے لیے نہیں۔ یہ باتیں ان کی اقبال شناسی کے منافی بھی ہیں۔ شاید اسی سبب انھیں اقبال شناسی میں وہ مقام نہ مل سکا، جو دوسرے ناقدین کی نوشتہ تقدیر بنا۔ تنقید میں انھیں جو بزرگی حاصل ہے، وہ یہاں راس نہ آسکی۔ یہ ایک استفہامیہ ہے، اس کے وجوہ پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

ایک کتاب لکھ کر ڈاکٹر یوسف حسین خاں مطالعہ اقبالیات کے ایک برگزیدہ مصنف قرار پائے یا دوسرے حضرات بھی۔ رُوحِ اقبال ۱۹۴۵ء میں پہلی بار شائع ہوئی اور اب تک اس کی تقریباً تیرہ اشاعتیں سامنے ہیں۔ اقبال ایک مطالعہ (۱۹۷۹ء) شاید ابھی تک دوبارہ شائع نہیں ہو سکی۔

اگرچہ کلیم الدین احمد کی اقبال شناسی میں معاون کتاب اردو شاعری پر ایک نظر بھی ہے، جو براہِ راست اقبالیات سے متعلق نہیں ہے۔ ناچیز کا خیال ہے کہ فکرِ اقبال اور ان کے کلام پر مرحوم کی گہری نظر ہے؛ اس میں اردو فارسی دونوں شامل ہیں اور یہ کہنے میں مضائقہ نہیں کہ بعض ناقدین سے ان کو زیادہ ادراک حاصل ہے۔ پھر بھی ان کی بازآفرینی کی ضرورت ہے اور ان کے مرتبے کا تعین ضروری ہے۔ ان کے تنقیدی ارشادات کو شاید انتہا پسندی سے تعبیر کر کے نظر انداز کیا گیا۔

یہ بھی حقیقت ہے کہ ان کے اقوال تنقید کا محاورہ بن گئے، بلکہ ضرب المثل کا درجہ حاصل کر لیا، جس کی تلافی کے لیے رشید احمد صدیقی نے گیارہ سال بعد دوسرا جملہ تخلیق کیا، جو کلیم مرحوم کے جملے کے بعد دوسرا ضرب المثل بن کر تکرار کے ساتھ دہرایا جانے لگا۔ دونوں کا تعلق صنفِ غزل سے ہے۔ کلیم الدین احمد غزل کی خاص کیفیات کے ہم نوا تھے، اس کا بھرپور علم اقبال کے حوالے میں ہی موجود ہے۔ اقبال کی غزلوں کی تجزیاتی تنقید میں ان کے نقطہ ہائے نظر کی وافر مثالیں موجود ہیں۔

کلیم الدین احمد سخن فہم اور سخن شناس بھی تھے، مگر غزل کے حامی یا حمایتی کم تھے، طرف دار بھی نہ تھے، لیکن اقبال کی غزلوں نے جب تک ان سے اپنا حسب و نسب منوا نہیں لیا، اپنی حریم میں داخل نہ ہونے دیا۔ یہ غزل کی نہیں، اقبال کی شعری سرود آفریں ساحری تھی، جس نے موصوف کے نشو و نمائے غزل کی پرورش کی:

> اقبال نے غزل میں خیالات کی دنیا بدل دی اور یہ ایک بہت بڑا کارنامہ ہے، ان کی شخصیت کی بزرگی کا ثبوت ہے۔[۱۸]
>
> ہر شعر میں بلور کی صفائی ہے، جان ہے اور شعروں میں ربط ہے۔ یہ مرکزیت ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے۔[۱۹]
>
> یہ غزلیں اپنی ساری لطافت، اپنے حسن و رعنائی، اپنی گہرائی کے ساتھ دماغِ اقبال کی زائیدہ ہیں۔[۲۰]
>
> چوں کہ ان کے خیالات میں خلوص ہے، اس لیے شعریت گویا by the way حاصل ہو جاتی ہے۔[۲۱]
>
> یہی اقبال کی پیغمبرانہ شاعری کا لب لباب ہے، شاعرانہ انداز میں۔[۲۲]
>
> بہر کیف اقبال نے غزل کی فضا بدل دی، بالکل بدل دی؛ ایک نئی راہ نکالی، جس کی دوسروں کو خبر نہ تھی؛ لیکن جب راہ کھل گئی، دوسرے بھی اس پر چلنے لگے، لیکن یہ بھول گئے کہ یہ راہ اقبال نے نکالی تھی۔[۲۳]

[فارسی غزلوں میں] روانی زیادہ، گھلاوٹ زیادہ، شیرینی زیادہ ہے۔ کبھی کبھار تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک جوئے نغمہ رواں ہے، جو ہمیں ہلکی، لیکن آگے بڑھتی ہوئی موجوں پر بہائے جاتا ہے اور ہم بے اختیار بہے چلے جاتے ہیں۔[۲۴]

یہ اقبال کی غزل گوئی کا اعجاز ہے کہ اس نے کلیم الدین احمد کے قلب ونظر کی دنیا بدل دی۔ منحرف کو معتقد بنا دینا معجزۂ فن کا شہود ونمود ہے۔

ان کی اقبال شناسی پر جہاں ضخیم اور قابلِ ذکر کتاب موجود ہو تو ایک مختصر مضمون میں نفس مضمون کا احاطہ کرنا مہر جہاں تاب کے سامنے قطرۂ شبنم جیسی بے مایگی کے باوجود دیدار کے لیے حرفِ شوق کی جرأت ہے۔

ان کی اقبال شناسی تنقیص وتحسین، تضاد وتصویب کا ایک حسین مرکب ہے، جس میں تلخی ہے اور شیرینی بھی۔ ناگواری ہے تو دوسری طرف بینائی بخشنے والی نظر افروز قوت بھی موجود ہے۔

❁

حوالے اور حواشی:

۱۔ علامہ محمد اقبال: کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۳۲۹

۲۔ علامہ محمد اقبال: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ مترجمہ سید نذیر نیازی، ص ۳۶

علامہ کی اصل عبارت درج ذیل ہے:

It must, however, be remembered that there is no such thing as finality in philosophical thinking. As knowledge advances and fresh avenues of thought are opened, other views, and probably sounder views than those set forth in these lectures, are possible. Our duty is carefully to watch the progress of human thought, and to maintain an independent critical attitude towards it.

(Muhammad Iqbal: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*,ed. by M. Saeed Sheikh. p-xxii)

۳۔ کلیم الدین احمد: اقبال ایک مطالعہ، ص ۷

۴۔ ایضاً، ص ۱۵۰

۵۔ ایضاً، ص ۹۵

۶۔ ایضاً، ص ۱۶۴

۷۔ علامہ محمد اقبال: کلیاتِ اقبال اردو،ص۴۳۹
۸۔ کلیم الدین احمد: اقبال ایک مطالعہ،ص۱۸۰
۹۔ ایضاً،ص۱۸۶
۱۰۔ علامہ محمد اقبال: کلیاتِ اقبال اردو،ص۴۱۹-۴۲۱
۱۱۔ علامہ محمد اقبال: کلیاتِ اقبال فارسی،ص۱۱۷
۱۲۔ علامہ محمد اقبال: کلیاتِ اقبال اردو،ص۵۶۔ پہلا مصرع: آہ! تو اُجڑی ہوئی دِلّی میں آرامیدہ ہے
۱۳۔ کلیم الدین احمد: اقبال ایک مطالعہ،ص۷
۱۴۔ علامہ محمد اقبال: کلیاتِ اقبال اردو،ص۴۵۶۔ پہلا مصرع: خودی کا نشیمن ترے دِل میں ہے
۱۵۔ علامہ محمد اقبال: کلیاتِ اقبال فارسی،ص۸۶۔ پہلا مصرع: فرد تا اندر جماعت گم شود
۱۶۔ کلیم الدین احمد: اقبال ایک مطالعہ،ص۳-۴
۱۷۔ ایضاً،ص۴۱۵-۴۱۶
۱۸۔ ایضاً،ص۲۶۷
۱۹۔ ایضاً،ص۲۶۸
۲۰۔ ایضاً،ص۲۶۹
۲۱۔ ایضاً،ص۲۷۵
۲۲۔ ایضاً،ص۲۷۶
۲۳۔ ایضاً،ص۲۸۲
۲۴۔ ایضاً،ص۲۸۳

کتابیات:

عبدالحق، ڈاکٹر: فکرِ اقبال کی سر گذشت۔ جون پور: صائمہ حق وشفا حق، ۱۹۸۹ء
کلیم الدین احمد: اقبال ایک مطالعہ۔ گیا: کریسنٹ کوآپریٹو پبلشنگ سوسائٹی لمیٹڈ، ۱۹۷۹ء
محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبال اردو۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، سوم ۱۹۹۵ء
محمد اقبال، علامہ: The Reconstruction of Religious Thought in Islam مرتبہ ایم سعید شیخ۔ لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، اشاعتِ ششم ۲۰۰۶ء
محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبال فارسی۔ لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، س ن
محمد اقبال، علامہ: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ مترجمہ سید نذیر نیازی۔ لاہور: بزمِ اقبال، ۱۹۵۸ء

□□□

ڈاکٹر معین الدین عقیل*

اوّلین کلیاتِ اقبال کے مرتب: محمد عبدالرزاق راشد

علامہ اقبال کے اردو کلام کا پہلا مجموعہ کلیاتِ اقبال کی شکل میں ۱۹۲۴ء میں عماد پریس حیدرآباد دکن سے شائع ہوا، اسے محمد عبدالرزاق راشد نے مرتب کیا تھا؛ جب کہ اقبال کا فارسی کلام قبل ازیں ان کی معروف مثنویوں اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کی صورت میں علی الترتیب ۱۹۱۵ء اور ۱۹۱۸ء میں کتابی صورت میں اور پھر پہلے مجموعے پیامِ مشرق میں، جو ۱۹۲۳ء میں شائع ہوا، منظرِ عام پر آچکا تھا۔ اقبال نے کلیاتِ اقبال کی اس مذکورہ اشاعت سے قبل اپنے اردو کلام کا پہلا مجموعہ بانگِ درا اپنے منصوبے اور خواہش سے زیادہ، لوگوں کے اصرار اور فرمائش کے نتیجے میں ستمبر ۱۹۲۴ء میں شائع کروایا،[۱] چناں چہ اس وقت تک اپنے کسی کلیات کی اشاعت کی بابت انھوں نے سوچا بھی نہ تھا، اس لیے مذکورہ کلیاتِ اقبال کی اشاعت کے تعلق سے یہ تاثر عام رہا ہے کہ جب وہ شائع ہوا تو اقبال نے اس کو پسند نہ کیا اور اپنے اثرات کو استعمال کرتے ہوئے اس کی تقسیم و فروخت کو ریاست حیدرآباد ہی کی حد تک محدود کروانے میں وہ کامیاب رہے،[۲] لیکن حقائق کچھ اَور بھی ہیں،[۳] جن کا لبِ لباب یہ ہے کہ مرتبِ کلیات، عبدالرزاق راشد نے اسے اقبال کی تحریری اجازت سے شائع کیا تھا اور اعزازیے کی رقم ایک ہزار روپے خلیفہ عبدالحکیم (۱۸۸۵ء-۱۹۵۹ء) کے توسط سے، جو علی گڑھ میں عبدالرزاق راشد کے ہم جماعت تھے، اقبال کو ادا کیے تھے۔ پھر جب اقبال کی خواہش پر اس کی فروخت ریاست تک محدود کر دی گئی تو عبدالرزاق راشد بھی اس فیصلے یا کارروائی پر رضامند ہو گئے تھے۔[۴]

ان امور سے قطع نظر، یہ کلیات اس اعتبار سے اہم ہے کہ یہ، کلیات کے مرتب عبدالرزاق راشد کی اقبال کی شاعری سے ایک والہانہ لگاؤ اور پسندیدگی کے نتیجے میں ذاتی دل چسپی کے تحت مرتب اور شائع ہوا تھا اور اس کے پس پشت جو جذبہ اور مقصد کارفرما تھا، وہ اپنی جستجو اور اِرادے کے باعث اُس وقت، خاص طور پر اقبالیات میں، مثالی اور منفرد تھا۔ اس کے فاضل مرتب کو یہ احساس تھا کہ 'اقبال، ربع صدی سے اردو شاعری کو جو فائدہ پہنچا رہے ہیں اور اردو ادب میں

* سابق صدر شعبۂ اردو، کراچی یونی ورسٹی، کراچی

جو بے بہا اضافہ کررہے ہیں، اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے کلام کی کماحقہٗ قدر کی جائے، رباعیاتِ خیام کی مانند اس کے مختلف اڈیشن نکالے جائیں اور دیوانِ غالب کی طرح اس کی متعدد شرحیں لکھی جائیں'۔[۵] اس احساس کے تحت یہ کلیات مرتب ہوا، اس پر فاضل مرتب نے جو ایک بہت مفصل اور مبسوط مقدمہ تحریر کیا اور اقبال کے تعارُف اور شاعری کی خصوصیات و اَوصاف پر جو خیالات پیش کیے، وہ اُس وقت تک ایک نظیر کی حیثیت رکھتے تھے۔ یقیناً احمد دین کا تحریر کردہ اقبال کی شاعری کا ایک مبسوط مطالعہ ایک سال قبل منظر عام پر آچکا تھا، لیکن وہ عام نہ ہوسکا تھا۔[۶] اس اعتبار سے اپنے مباحث و موضوعات کی بنا پر یہ مقدمہ اقبال کی شاعری کے بارے میں ایک عام تاثر کے علاوہ علمی و فنی لحاظ سے بھی اقبال کی شاعری و فن اور قدر و قیمت پر ایک جامع مقالے کی حیثیت رکھتا ہے اور اقبالیات میں یہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایک اوّلین کاوِش ہے۔

اپنے ان اَوصاف اور امتیازات کے باوصف اور اپنی نوعیت کی مثالی اور منفرد کاوِش ہونے کے سبب اس کلیات نے اپنی اشاعت کے بعد ایک عام ادبی دُنیا کی توجہ اپنی طرف پھیر تو لی اور ساتھ ہی اقبالیات کی تاریخ میں اپنی ناگزیر حیثیت بھی تسلیم کروالی، لیکن یہ بدقسمتی ہے کہ اس کے فاضل مرتب اپنے تمام تر جذبے و جستجو کے باوجود، اوراقبالیات میں اپنے نام کو بھی حیاتِ ابدی دلانے کے باوجود، اب تک خود اپنے آپ کو متعارف کرانے میں منکسر ثابت ہوئے ہیں۔ جب اس کلیات کے لیے علامہ تمنا عمادی (۱۸۸۸ء-۱۹۷۳ء) نے تقریظ لکھی اور آخر میں رسمی طور پر فاضل مرتب کی اس کاوِش و جذبے کو سراہا اور ان کے لیے تعریفی کلمات تحریر کیے تو فاضل مرتب نے انھیں حذف کردیا اور شامل نہ کیا، چناں چہ ان کا یہی انکسار تھا کہ ان کے حالات اور ان کا تعارُف عام نہ ہوا اور جس کسی نے کبھی اس کلیات کے حوالے سے یا کسی اَور حوالے سے ان کا ذکر کیا تو ان کے حالات تحریر کرنے سے اغماض ہی برتا، کیوں کہ وہ عام بھی نہیں تھے۔ مختصر و ضمنی یا راست حوالوں میں جہاں کہیں اس کے فاضل مرتب کا ذکر آیا ہے یا اگر کہیں مبسوط تذکرہ بھی ہوا ہے تو ہر جگہ ہی اس کے فاضل مرتب کے حالات و تعارُف کی تفصیلات سے پہلو تہی عام رہی ہے؛ یہاں تک کہ عبدالواحد معینی (۱۸۸۸ء-۱۹۸۰ء) نے اس کلیات پر جب ایک قدرے مفصل مقالہ 'کلیاتِ اقبال کی سرگزشت' تحریر کیا اور اس میں واضح طور پر اطلاع دی کہ عبدالرزاق راشد سے انھیں قرب و صحبت میسر رہی ہے اور انھوں نے ان سے اس کلیات کے تعلق سے بالمشافہ تبادلہ خیال و استفادہ بھی کیا ہے، تب بھی انھوں نے ان کے حال واحوال بیان نہ کیے۔ اسی طرح اپنی

اشاعت (۱۹۲۴ء) کے ایک عرصے بعد جب یہ کلیات دوسری بار ڈاکٹر فرمان فتح پوری (پ: ۱۹۲۵ء) صاحب کے اہتمام سے شائع ہوا تو ایک ایسے پیش لفظ پر ہی ڈاکٹر صاحب نے بھی اکتفا کیا، جو محض اس کی جمع و ترتیب کا احاطہ تو کرتا ہے، لیکن اس میں اس کے فاضل مرتب کا کسی طرح کا کوئی تعارف یا احوال شامل نہیں ہے۔[۷]

اقبالیاتی ادب میں اس کلیات کی جو تاریخی حیثیت ہے، اور ہمیشہ رہے گی، اور ساتھ ہی اس کے مقدمے اور اس کے لیے اقبال کے غیر مدوّن کلام کی جمع و ترتیب میں فاضل مرتب نے جو کوشش و کاوِش انجام دی ہے، ان سب کے طفیل فاضل مرتب بجا طور پر یہ استحقاق رکھتے ہیں کہ ان کے حالات اور ان کی شخصیت کے بارے میں ضرور جستجو کی جائے اور انھیں مرتب کیا جائے، جو اقبالیات کا ایک تقاضا اور دیانت دارانہ تحقیق و مطالعے کی ایک ضرورت ہے؛ لٰہذا یہاں ذیل میں اس ضرورت کی تکمیل کی ایک ممکنہ حد تک کوشش کی گئی ہے۔

عبدالرزاق راشد صاحب نے اپنے بارے میں اس کلیات میں محض اتنا بتانے پر ہی اکتفا کیا ہے کہ وہ ایچ سی ایس (حیدر آباد سول سروس) سے منسلک اور مملکت آصفیہ (ریاست حیدر آباد) میں، کلیات کی اشاعت کے وقت، اسسٹنٹ اکاؤنٹنٹ جنرل کے عہدے پر فائز تھے۔ بس، اس سے زیادہ ان کے بارے میں اس کلیات سے کچھ پتا نہیں چلتا۔ اس کے علاوہ اس ضمن میں بسیار کوشش کے بعد چند دیگر مآخذ کے توسط سے ہمیں جو معلومات حاصل ہوئی ہیں، وہ بھی فقط اس قدر ہیں:

عبدالرزاق راشد ۱۳۰۶ فصلی مطابق ۱۸۹۷ء میں حیدر آباد میں پیدا ہوئے۔ ذہانت بے پناہ تھی کہ ۹ رسال کی عمر میں مڈل کا امتحان کامیاب کرلیا اور نظام کالج میں داخل ہوکر میٹرک کے امتحان میں امتیازی حیثیت حاصل کی۔ ریاضی کے امتحان میں ساری ریاست میں اوّل رہے۔ ابتدائی تعلیم کے دَوران ہی زبانوں سے اپنے بے پناہ شغف کے باعث عربی، فارسی اور انگریزی زبانوں میں قابلیت حاصل کرلی، جو انھوں نے ان زبانوں کے ماہرین سے سیکھیں۔ مقامی زبانوں تلنگی اور مرہٹی میں بھی، جو ریاست کے متعلقہ طبقات اور آبادیوں کی زبانیں تھیں، انھوں نے اپنی دل چسپی کے تحت استعداد پیدا کرلی تھی۔[۸] چوں کہ انھوں نے عربی و فارسی اور انگریزی ان زبانوں کے ماہرین سے سیکھی تھیں، بلکہ ریاست کی تعلیمی حکمت کے تحت تو انگریزی وہاں درس گاہوں میں تعینات انگریز استاد سکھایا کرتے تھے، اس لیے راشد نے ایک انگریز استاد سے سیکھی تھی؛ چناں چہ

انھوں نے جو کچھ لکھا، معیاری زبان میں لکھا۔ نظام کالج سے فراغت کے بعد مدرستہ العلوم علی گڑھ میں داخل ہوئے اور سائنس اور ریاضی میں ایسی ذکاوت اور قابلیت دکھائی کہ اُس وقت کے وائس چانسلر اور ریاضی کے ماہر ڈاکٹر سر ضیاء الدین (۱۸۷۸ء-۱۹۴۷ء) کے چہیتے شاگرد کی حیثیت اختیار کر لی۔ نظام کالج کے انگریز پرنسپل اور سر ضیاء الدین دونوں نے انھیں مشورہ دیا تھا کہ یہ اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان چلے جائیں اور سر ضیاء الدین کے مشورے کے مطابق انھوں نے تیاری بھی کر لی تھی، مگر ایک مشورے کے تحت کہ اُس وقت ریاست حیدر آباد کو سول سروس میں ذہین نوجوانوں کی ضرورت زیادہ ہے، وہ انگلستان جانے کا ارادہ ترک کر کے ۱۹۱۷ء میں حیدر آباد سول سروس سے منسلک ہوئے، اس کا اہلیتی امتحان دیا اور ۱۹۱۸ء میں بہترین کامیابی حاصل کی۔ اُس وقت حیدر آباد کے سر رشتہ مالیات کے سربراہ سر ریجینالڈ کلانسی (م ۱۹۳۹ء) تھے، جنھوں نے ان کی ذکاوت کو دیکھتے ہوئے انھیں سر رشتہ مالیات میں منتخب کر لیا اور تربیت کے لیے محکمہ جاتی ٹریننگ سینٹر واقع ناگ پور بھیجا، جہاں تربیت مکمل ہونے کے بعد انھوں نے اس کا امتحان دیا تو سارے ہندستان کے زیرِ تربیت نوجوانوں میں سب سے زیادہ نمبر لے کر کامیابی حاصل کی۔ اس کامیابی کے بعد ۱۹۱۹ء سے ریاست حیدر آباد میں 'مددگار صدر محاسب' (اسسٹنٹ ڈائریکٹر فنانس) کی حیثیت سے ملازمت کا آغاز کیا اور ترقی کرتے ہوئے 'مددگارِ معتمدی محاسب' (ڈپٹی سیکرٹری، فنانس) کے منصب تک پہنچے۔

ان کی لیاقت و قابلیت اور مستعدی کو دیکھتے ہوئے ریاست کے وزیرِ اعظم سر اکبر حیدری (۱۸۶۹ء-۱۹۴۵ء) نے ۱۹۳۵ء میں انھیں مستقل طور پر محکمہ مال میں متعین کر لیا۔[9] اپنے فرائضِ منصبی کو ہر حیثیت میں اس طرح حسنِ کارکردگی سے وہ انجام دیتے رہے کہ اس وصف کے سبب انھیں ہمیشہ اور ہر جگہ قدر و منزلت اور عزت و وقار حاصل رہا۔ اپنے حسنِ انتظام سے انھوں نے اپنے زیرِ انتظام دفاتر میں ایسی اصلاحات بھی نافذ کیں، جو اُن کے لیے مزید ستائش و اعتراف کا وسیلہ بنیں۔ ان کی ایسی خدمات اور اوصاف کے نتیجے میں ریاست کے حکمران میر عثمان علی خاں (۱۸۸۶ء-۱۹۶۷ء) کی جانب سے ان کو نائب صدر محاسب اور سول و ملٹری حسابات کے لیے ممتحن کے عہدے عطا ہوئے۔[10] بعد ازاں وہ نائب معتمد مال متعین ہوئے اور سقوطِ حیدر آباد کے عرصے میں وہ صدر محاسب (اکاؤنٹنٹ جنرل) تھے۔[11] ان ذمے داریوں کو ادا کرتے ہوئے انھوں نے اپنے منصبی تقاضوں اور ضرورت کے پیشِ نظر فنی نوعیت کی کتابیں بشمول (۱) سنگل اور

ڈبل انٹری گورنمنٹ بک کیپنگ اور(۲) مجموعۂ قانون دستور العمل و قواعد ممالک محروسۂ سرکار عالی بھی تحریر کیں۔[۱۲]

اپنی بے پناہ منصبی و انتظامی لیاقت و قابلیت کے ساتھ ساتھ وہ ایک مثالی وعمدہ ادبی وعلمی ذوق بھی رکھتے تھے۔ مطالعہ بے حد وسیع اور شستہ تھا، مشرقی ادبیات کے علاوہ مغربی ادب اور فن سے بھی واقفیت خوب تھی۔ اقبال اس حد تک پسند تھے کہ اپنی عمر کے محض چھبیسویں یا ستائیسویں سال اقبال کے کلیات کو، ان کی بے پناہ مقبولیت و پسندیدگی کو دیکھتے ہوئے اور ان کے اردو کے کسی مجموعے کے شائع نہ ہونے کے احساس کے تحت، نہ صرف مرتب کرنے کا ارادہ کیا، بلکہ اسے مرتب بھی کرلیا۔ ان کا حافظہ اتنا قوی تھا کہ جب کلیات کی ترتیب کے پہلے مرحلے پر کلیات مرتب ہوگیا، لیکن کسی وجہ سے ضائع ہوگیا تو اقبال کا بیش تر کلام حافظے کی مدد سے دوبارہ لکھ ڈالا۔[۱۳] پھر مطالعہ بہت عمیق و بسیط تھا کہ جب کلیات اقبال کا مقدمہ تحریر کیا تو نہ صرف مشرقی ادبیات، بلکہ مغربی ادبیات سے مباحث و مثالیں بکثرت اپنے مقدمے میں بطور حوالہ نقل کیں، جو ادبی بھی ہیں اور تاریخی بھی۔ وہ شدید خواہش مند تھے کہ اقبال کو نوبل انعام ملنا چاہیے تھا، کیوں کہ وہ سمجھتے تھے کہ اقبال کا مقام و مرتبہ رابندر ناتھ ٹیگور (۱۸۶۱ء-۱۹۴۱ء) سے کہیں زیادہ اونچا ہے۔[۱۴]

اقبال کے کلیات کے علاوہ اقبال ہی پر، بشمول اکبر الہ آبادی (۱۸۴۶ء-۱۹۲۱ء)، انھوں نے ایک اَور کتاب اکبر و اقبال کی پیشین گوئیاں بھی تحریر کی تھی۔[۱۵] اقبال کے علاوہ انھیں اردو شاعروں میں اسداللہ خاں غالب (۱۷۹۷ء-۱۸۶۹ء) بھی بہت پسند تھے اور وہ غالب کے اسلوب اور فنی خوبیوں کے خاصے معترف تھے، چناں چہ انھوں نے غالب کا ایک مختصر انتخاب اِنتخابِ غالب بھی شائع کیا، جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے غالبیات میں بہت اہم اور نادر ہے۔[۱۶] اہم و نادر اس وجہ سے کہ یہ غالب کے خطوط، لطائف، اشعار اور اقتباسات کا ایک ایسا مجموعہ تھا، جسے خود غالب نے مرتب کیا تھا اور جو اَب تک کہیں شائع نہیں ہوا تھا۔ عبدالرزاق راشد کو یہ ڈاکٹر سید سجاد (۱۸۹۳ء- ۱۹۵۵ء)، مقیم حیدر آباد سے ملا تھا اور جنھیں یہ دہلی میں پروفیسر دہلی کالج ضیاء الدین، ایل ایل ڈی کے کتب خانے سے دستیاب ہوا تھا۔ راشد نے اس انتخاب کو اشاعت کی غرض سے مرتب کیا اور اس پر ایک مناسب پیش لفظ بھی لکھا۔ غالبیات میں اس کی مذکورہ اہمیت کے پیشِ نظر اس اِنتخاب کے پیش لفظ، تحریر کردہ عبدالرزاق راشد، بعنوان 'تقریب' کو راشد کی ایک غیر مدوّن تحریر ہونے کی وجہ سے اور غالبیات کے ذخیرے میں ایک اہم اضافہ ہونے

کے سبب، یہاں نقل کرنا راشد کے ایک تبرک کے ساتھ ساتھ غالبیات کے محققین کے لیے بھی مفید ہوگا۔ وہ پیش لفظ یہ ہے:

مرزا غالب نے اپنے اشعار، خطوط، لطائف اور نقلوں کا ایک مختصر مجموعہ خود مرتب کیا تھا۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے، اس کے طبع ہونے کی نوبت نہیں آئی اور نہ غالب کے کسی سوانح نگار نے اس کا کچھ احوال لکھا ہے۔ آبِ حیات اور یادگار غالب کے مستند مصنفین بھی اس کی جانب کوئی اشارہ نہیں کرتے۔ اس کا مسودہ دہلی کالج کے پروفیسر ضیاء الدین، ایل ایل ڈی کے وسیع کتب خانے سے برآمد ہوا ہے اور اب جناب منشی سید سجاد صاحب ایم اے کے قبضے میں ہے۔

جناب موصوف عثمانیہ یونی ورسٹی میں اردو کے اسسٹنٹ پروفیسر ہیں۔ آپ کو اردو کے قدیم سرمایہ کی حفاظت کا خاص ذوق ہے۔ ہم آپ کے نہایت ممنون ہیں کہ آپ نے یہ مجموعہ اشاعت کی غرض سے ہمیں عنایت فرمایا ہے۔ اس میں شروع سے اخیر تک خود غالب کی اِنتخاب کی ہوئی چیزیں ہیں، جن میں بعض بالکل نئی ہیں۔ یہ اِنتخاب کتابی صورت میں شائع کیا جاتا ہے کہ دل دادگانِ ادب اور مداحانِ غالب کو اس کے مطالعے سے لذت انگیز ہونے کا موقع ملے۔ افسوس ہے کہ مقابلے کے لیے اس کا کوئی دوسرا نسخہ دستیاب نہیں ہوا۔ جو نسخہ ملا ہے، وہ غالب کا قلمی نہیں، کسی کاتب کا لکھا ہوا ہے، ۲۲ صفحوں پر مشتمل ہے۔ اس پر سنہ کتابت درج نہیں ہے، لیکن ظاہری شکل وصورت سے نصف صدی پیش تر کا لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اس کے سرِ ورق پر سرخ رَوشنائی سے 'رقعہ ہاے مرزا اسداللہ خاں عرف مرزا نوشہ' مرقوم ہے۔ ہم نے اس کا نام اِنتخابِ غالب تجویز کیا ہے۔ اس میں:

۱- ایک دیباچہ ہے اور ایک خاتمہ، دونوں غیر مطبوعہ۔ دیباچے میں مرزا نوشہ پنجاب کے فنانشل کمشنر مکلوڈ صاحب سے اپنا تعارُف آپ کراتے ہیں اور یہ مجموعہ ان کی نذر کر کے اس کی غرض وغایت کی نسبت لکھتے ہیں:

'اگر کوئی خط اردو زبان میں لکھا جائے، ان اشعار میں سے شعر محل ومقام کے مناسب درج کیا جائے'

'یہ کتاب اگر ان کے [مکلوڈ صاحب کے] حکم کے چھاپی جائے تو صاحبانِ تازہ وارد ولایت کے پڑھنے کے کام آئے گی' اور 'مَیں اس کا مستحق ہوں کہ کوئنس پوئٹ (Queen's Poet) گنا جاؤں اور اس علاقے سے ایک نیا نام اور نئی عزت پاؤں۔ اگر رتبہ بڑھایا نہ جائے، قدیم عزت میں تو فرق نہ آئے'۔

۲- نظم میں ۳۲۲ آسان شعر ہیں، جو مروّجہ دیوانوں میں طبع ہو چکے ہیں۔ نثر کے کل اِنتخابات تعداد میں پندرہ ہیں، جن میں سے دو دیباچے، دو نقلیں، ایک لطیفہ اور دس خطوط ہیں۔

دیباچے وہی ہیں، جو اردوے معلی کے حصہ دوم میں شامل کیے گئے ہیں اور عودِ ہندی میں بھی چھپے ہیں، یعنی ایک حدائق العشاق مرزا رجب علی بیگ سرور کی تصنیف پر اور دوسرا حدائق الانظار خواجہ بدرالدین کی تالیف پر۔ لیکن خطوط میں ایک خط بالکل نیا ہے اور لطیفہ بھی نیا معلوم ہوتا ہے۔ نقلیں وہ ہیں، جن کو مولانا حالی نے یادگارِ غالب میں اشارۃً رقم فرمایا ہے، لیکن اس اِنتخاب میں غالب نے ان نقلوں کو اپنے دل کش اور ظریفانہ انداز میں تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔ اس سے قیاس ہوتا ہے کہ مولانا حالی نے یا تو یہ نقلیں غالب سے سنی ہیں یا اس اِنتخاب میں دیکھی ہیں۔ اگر اِنتخاب دیکھا تھا تو ان کا اپنی تصنیف یادگارِ غالب میں اس کا ذکر نہ کرنا تعجب سے خالی نہیں۔ بہرکیف، ہم نے اس اِنتخاب کا مقابلہ کتب ذیل کی مختلف اڈیشنوں سے کیا ہے:

(۱) اردوے معلی مطبوعہ کلکتہ (۲) اردوے معلی مطبوعہ الٰہ آباد
(۳) اردوے معلی مطبوعہ لکھنؤ (۴) اردوے معلی مطبوعہ لاہور
(۵) عودِ ہندی مطبوعہ آگرہ (۶) یادگارِ غالب مطبوعہ علی گڑھ

ان میں نقلیں (بہ تفصیل) لطیفہ اور ایک خط نہیں پایا جاتا اور جو مطبوعہ خطوط اور دیباچے اس کتاب میں شامل ہیں، ان کی عبارتوں میں اور اردوے معلی و عودِ ہندی کی عبارتوں میں یکسانی نہیں ہے۔ کہیں کہیں جملوں اور ترکیبوں کی تقدیم و تاخیر یا خفیف سے لفظی اختلاف ہیں، لیکن ایسے اہم نہیں کہ ان کو یہاں بتلایا جائے، تحقیق کے شائقین خود ملاحظہ فرمائیں۔ جہاں تک ہم نے تحقیقات کی ہے، اس اِنتخاب کے حالات یہ ہیں، جو اوپر مذکور ہیں۔ اگر کوئی صاحب اس سے زیادہ واقف ہوں تو عنایت فرما کر اپنی معلومات کو قلم بند کریں اور ازراہِ مہربانی ہم سے مراسلت فرمائیں۔

محمد عبدالرزاق، ایچ سی ایس[17]

غالب سے انھیں جو دل چسپی تھی، اس کے ذیل میں وہ دیوان غالب کے 'نسخہ حمیدیہ' کو حاصل کرنے کی جستجو میں بھی رہے۔ اسی دَوران جب انھیں یہ پتا چلا کہ اس کی ایک شرح وہیں حیدرآباد میں مقیم سید ضامن کنتوری (۱۸۷۴ء-۱۹۴۶ء) نے لکھی ہے تو انھوں نے اس کا مسودہ ان کے فرزند سے حاصل کر کے اس کی اشاعت کا منصوبہ بنایا اور پاکستان سے اس کی اشاعت کے لیے انھوں نے کوشش بھی کی[18] لیکن ان کی یہ کوشش پوری نہ ہو سکی۔

اِنتخابِ غالب کی طرح ایک اِنتخابِ حافظ بھی ان سے یادگار ہے۔[۱۹] توفیق حیدر آبادی (۱۸۶۵ء-۱۹۲۱ء) کے کلام کا بھی انھوں نے ایک تنقیدی مطالعہ کیا تھا، جو شائع ہوا۔ رفتار زمانہ[۲۰] اور گلستان سخن[۲۱] نامی تصانیف بھی ان سے منسوب ہیں، لیکن ان تصانیف کے بارے میں مزید تفصیلات نہیں ملتیں۔

ان تصنیفی وتالیفی کاوِشوں کے علاوہ راشد ابتدائے عمر سے ہی فکرِ سخن سے بھی بہرہ مند تھے۔ نظم طباطبائی (۱۸۵۲ء-۱۹۳۳ء) سے انھیں قرب اور تلمذ حاصل رہا۔[۲۲] یہ قرب اس حد تک تھا کہ جب علامہ اقبال نے اپنے سفر حیدر آباد میں سر اکبر حیدری سے نظم طباطبائی سے ملاقات کی خواہش ظاہر کی تو عبدالرزاق راشد ہی اس ملاقات کا وسیلہ بنے۔ اس ملاقات کے دَوران راشد بھی موجود رہے۔ اقبال کی فرمائش پر نظم طباطبائی نے جو نظم سنائی، وہ راشد کو یاد رہی۔ اس کا مطلع یہ تھا:

پردۂ ظلمت سے نکلا رُوے سلماے بہار
ناقۂ گردوں کی کھینچی لیلیٰ شب نے مہار

حیدر آباد کے سفر میں علامہ اقبال اور نظم طباطبائی کی ملاقات اور علامہ پر اس ملاقات کے اثرات کا احوال راشد کے ذریعے ہی عام ہوا ہے۔[۲۳]

راشد کے شعری وادبی ذوق کی آبیاری میں نظم طباطبائی کے اثرات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، چناں چہ راشد خود بھی شعر کہنے لگے۔ فصاحت جنگ جلیل مانک پوری (۱۸۶۳ء-۱۹۴۶ء) سے بھی انھیں تلمذ حاصل ہونے کی روایت ملتی ہے،[۲۴] لیکن افسوس ان کا کلام دستیاب نہیں ہے۔ محض یہ چند شعر ملتے ہیں:

ہے تری قوم میں لب تشنگیِ ذوقِ حیات
خضر سا راہبر چشمۂ حیواں ہو جا
آمد و رفتِ نفس سے یہ صدا آتی ہے
دو گھڑی کے لیے اس دہر میں مہماں ہو جا
جب اٹھاتا ہوں قدم منزلِ الفت کی طرف
شوق چلتا ہے مرا ، راہ نما سے پہلے

کتنی بے تاب جبیں تھی مری ، اللہ اللہ!
نقش سجدوں کے تھے نقشِ کف پا سے پہلے[۲۵]

اگرچہ ان کا ذکر شعراے حیدرآباد کے چند معاصر تذکروں میں موجود ہے، لیکن ان کے بارے میں معلومات ناکافی، بہت تشنہ اور تفصیلات سے بے نیاز ہیں۔[۲۶] تصنیف و تالیف اور مشقِ سخن سے بڑھ کر انھیں تحقیق سے بھی دل چسپی رہی۔ اردو صحافت کی تاریخ لکھنے کا انھوں نے ایک مبسوط منصوبہ بنایا تھا، جو کئی جلدوں پر محیط ہوتا،[۲۷] لیکن شاید وہ یہ کام مکمل نہ کر سکے یا اگر کیا ہو تو وہ مکمل صورت میں سامنے نہ آسکا؛ لیکن اس کا ایک جزو انھوں نے اپنے ایک عالمانہ و محققانہ مقالے 'آدھی صدی صدی پہلے کے اردو اخبار' کی صورت میں شائع کروایا، جس میں آغاز سے ۱۸۷۲ء تک شائع ہونے والے ۳۴ نایاب اردو اخبارات کا تعارف شامل ہے۔[۲۸] یہ مقالہ دراصل ایک سابقہ مقالے، بعنوان 'اب سے آدھی صدی پہلے کے اردو اخبار'، جو دراصل ایک ممتاز ماہر زبان و محقق پنڈت برجموہن دتاتریہ کیفی[۲۹] (۱۸۶۶ء-۱۹۵۵ء) کی بازگشت میں لکھا گیا تھا، جب کہ ان دو مقالات کے تسلسل میں افضل العلما ڈاکٹر محمد عبدالحق (م ۱۹۵۸ء) نے بھی ایک مقالہ 'انیسویں صدی میں مدراس کے اردو اخبار' لکھا تھا۔[۳۰] ان مقالات کی اشاعت کے تسلسل میں عبدالرزاق راشد کو اپنی خاص دل چسپی کے سبب اس موضوع پر ایک بڑے منصوبے پر کام کرنے کا خیال آیا ہوگا، لیکن افسوس کہ اس منصوبے کے انجام کا علم نہیں ہو سکا۔

راشد کی کسرِ نفسی، ان کے انکسار اور شہرت سے بے نیازی کی ان کی صفت کی وجہ سے انھوں نے کبھی یہ اہتمام نہ کیا کہ وہ اپنی زندگی کے بارے میں معلومات کو کسی طرح محفوظ کرتے۔ اس وجہ سے یہ تک علم نہیں ہوتا کہ ان کی زندگی کا آخری دَور مزید کن منصوبوں یا علمی کاموں میں صرف ہوا اور کن حالات میں گزرا۔ ان کے انتقال کے بارے میں بھی کوئی حتمی اطلاع نہیں کہ کب اور کہاں انھوں نے اس دارِ فانی سے کوچ کیا۔ ایک اطلاع کے مطابق، انھوں نے ۱۹۶۷ء میں پاکستان کا سفر کیا تھا اور کراچی گئے تھے۔ پھر کراچی ہی میں ایک بس کے حادثے کے نتیجے میں وہ فوت ہوئے۔[۳۱] یہ اطلاع قدرے درست معلوم ہوتی ہے، لیکن ایک دوسری خام اطلاع کے مطابق ان کا انتقال ۱۹۵۷ء میں حیدرآباد ہی میں ہوا تھا۔[۳۲]

حوالے اور حواشی:

۱۔ اس حوالے سے متعدد آماخذ میں یہ معلومات ملتی ہیں، لیکن اس ضمن میں اقبال کے نقطۂ نظر اور ان کے تذبذب سے متعلق تفصیلات کو رفیع الدین ہاشمی، تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ۔ طبع سوم، ص ۵۲-۵۳ میں یک جا دیکھا جا سکتا ہے۔

۲۔ اقبال بنام سر اکبر حیدری، مشمولہ انوارِ اقبال (مرتبہ: بشیر احمد ڈار) ص ۳۱-۳۳

۳۔ انھیں قدرے تفصیل سے سید عبدالواحد معینی نے بیان کیا ہے: 'کلیاتِ اقبال کی سرگذشت'، مشمولہ نقشِ اقبال، ص ۶۵-۸۴؛ خصوصاً ص ۶۸، ۶۹، ۸۳

۴۔ ایضاً ص ۶۸

۵۔ کلیاتِ اقبال، مرتبہ مولوی عبدالرزاق، ص ۲۵

۶۔ تفصیلات اور پس منظر کے لیے مشفق خواجہ، 'مقدمہ'، مشمولہ اقبال، مصنفہ احمد دین

۷۔ کلیاتِ اقبال۔ ملتان: بیکن بکس، ۲۰۰۷ء، ص ۱-۴

۸۔ صمصام شیرازی: مشیرِ عالم ڈائرکٹری: ممالک محروسہ سرکار عالی کا اردو مصور سالنامہ، ۱۳۵۲ف۔ حیدرآباد، ۱۹۴۱ء، ص ۳۱۱؛ نیز: ایل این گپتا، *Insurgence and History of the Hyderabad Civil Service.*، حصہ دوم، ص ۵

۹۔ صمصام شیرازی: باغِ دل کشا، یعنی کون کیا ہیں؟، ص ۳۱۲

۱۰۔ ایضاً، ص ۳۱۲-۳۱۳

۱۱۔ سید محمد جعفری: اسٹار ڈائرکٹری، مملکت حیدرآباد دکن، ص ۵۰۹

۱۲۔ صمصام شیرازی: مشیرِ عالم ڈائرکٹری۔ ص ۳۱۲؛ صمصام شیرازی، باغِ دل کشا، ص ۳۱۲؛ نیز قاموس الکتب جلد سوم (عمرانیات)، ص ۵۰۳

۱۳۔ کلیاتِ اقبال، ص ۲۲

۱۴۔ ایضاً، ص ۹۹-۱۰۰

۱۵۔ مطبوعہ حیدرآباد: اختر دکن پریس، س ن

۱۶۔ مطبوعہ لاہور: اقبال اکیڈمی، ۲۵ر دسمبر ۱۹۴۳ء

۱۷۔ ص ۵-۸؛ اس انتخاب سے غالب کی 'تمہید' اور 'اختتامیہ' کو، نادر اور غیر مدوّن ہونے کی وجہ سے، ڈاکٹر خلیق انجم (پ: ۱۹۳۵ء) نے اپنے مرتبہ مجموعے غالب کی نادر تحریریں میں شامل کیا تھا۔ ص ۲۹-۳۱

ڈاکٹر خلیق انجم ہی کے مطابق اس انتخاب کا ایک اَور قلمی نسخہ ایک معروف و ممتاز محقق اور ماہر لسانیات ڈاکٹر

عبدالستار صدیقی (۱۸۸۵ء-۱۹۷۲ء) کے ذخیرے میں بھی تھا، جس سے انھوں نے مذکورہ بالا نوادر اخذ کیے تھے۔ ایضاً

۱۸۔ ضیاء الدین شکیب، حال مقیم لندن نے، جو راشد کے آخری زمانے میں ان کے قریب ہو گئے تھے، اپنے ایک برقی مکتوب بنام راقم، مؤرخہ ۱۶ر جنوری ۲۰۱۲ء میں لکھا ہے کہ مَیں عبدالرزاق راشد کو ان کی زندگی کے آخری ایام میں جانتا تھا۔ اس کی بنیاد 'نسخہ حمیدیہ' کا ایک نسخہ تھا، جو اُن کی تحویل میں تھا۔ مَیں اسے دیکھنا چاہتا تھا، لیکن انھوں نے کسی وجہ سے اسے نہ دکھایا اور یکا یک ایک دن اطلاع دی کہ وہ کچھ دنوں کے لیے پاکستان جا رہے ہیں؛ لیکن کچھ ماہ کے بعد ان کا انتقال ہو گیا۔

ایک دوسرے برقی مکتوب (مؤرخہ ۱۱ر فروری ۲۰۱۲ء) میں شکیب صاحب نے یہ مزید اطلاع فراہم کی کہ 'نسخہ حمیدیہ' کی ایک شرح سید ضامن کنتوری نے تحریر کی تھی، جس کی اشاعت میں عبدالرزاق راشد نے دل چسپی لی اور ضامن کنتوری کے فرزند سید علی ضامن سے اس کا مسودہ اس مقصد سے حاصل کیا تھا۔ ضیاء الدین شکیب صاحب نے اس مسودے کو اپنی دل چسپی کے تحت خود بھی دیکھنا چاہا تھا اور جب انھوں نے راشد سے اس کی اشاعت کے بارے میں دریافت کیا تو راشد نے جواب دیا کہ اسے اشاعت کے مقصد سے انھوں نے پاکستان بھیجا ہے۔ یکا یک ایک دن انھوں نے شکیب صاحب کو اطلاع دی کہ وہ پاکستان جا رہے ہیں اور 'شرح نسخہ حمیدیہ' کے مطبوعہ نسخے کے ساتھ واپس آئیں گے؛ لیکن غالباً ان کے توسط سے ہونے والی یہ اشاعت نہ ہو سکی۔

۱۹۔ جس کی اطلاع اِنتخابِ غالب کے ناشر محمد شاہ، ایم اے، سیکرٹری، اقبال اکیڈمی، لاہور نے دی تھی۔ (اِنتخابِ غالب، ص۴)

۲۰۔ افضل المطابع، ۱۳۴۱ف، بحوالہ مملکتِ حیدر آباد، ایک علمی، ادبی اور ثقافتی تذکرہ، مرتبہ و شائع کردہ کراچی: بہادر یار جنگ اکادمی، ۱۹۶۷ء، ص۵۶۱

۲۱۔ مشیر عالم پریس، حیدر آباد۔ بحوالہ مملکتِ حیدر آباد، ص۶۰۰

۲۲۔ ڈاکٹر اشرف رفیع: نظم طباطبائی، ص۸۵

۲۳۔ عبدالواحد معینی، تصنیف مذکور، ص۷۹-۸۰؛ راشد سے روایت ہے کہ نظم کے اشعار سن کر علامہ اقبال عش عش کر رہے تھے اور ان پر اتنا اثر ہوا کہ ان کی طبیعت میں ہیجان پیدا ہوا اور انھوں نے اسی زمین میں اسی موضوع، یعنی 'طلوع سحر' پر خود بھی ایک نظم 'نمودِ صبح' لکھ ڈالی، جو بانگِ درا میں قدرے تخفیفِ اشعار کے ساتھ شامل ہے۔ ایضاً، ص۸۰؛ لیکن اس نظم کے کئی شعر علامہ نے بانگِ درا میں شامل نہ کیے، مگر راشد کے مرتبہ کلیات میں شامل ہیں۔ علامہ اقبال کے قیامِ حیدر آباد کا ایک اَور ثمر اُن کی ایک نہایت پر اثر نظم 'گورستانِ شاہی' بھی ہے، جو اقبال نے قطب شاہی مقابر کو دیکھ کر تخلیق کی تھی۔ خیال ہے کہ اقبال نے یہ نظم، انگریز شاعر تھامس گرے (Thomas Gray, 1716-1771) کی ایک نظم کے

طباطبائی کے ترجمے ’گورِ غریباں‘ سے متاثر ہوکر لکھی تھی۔ ایضاً، ص۸۲؛ علامہ اقبال اور نظم طباطبائی کی ملاقات اور علامہ پر اس کے اثرات کا احوال راشد کے ذریعے عام ہوا ہے۔ اقبال نے حیدرآباد میں دورانِ قیام میزبانی اور خاطرداری کے تشکر میں حیدرآباد کی سربرآوردہ شخصیت، حیدرآباد کے وزیرِاعظم مہاراجا کشن پرشاد شاد (۱۸۶۴ء-۱۹۴۰ء) کے لیے حیدرآباد سے واپسی پر جو نظم ’شکریہ‘ کے عنوان سے لکھی تھی، وہ نظم طباطبائی کی مندرجہ بالا نظم کی زمین ہی میں تھی۔ اس کے دو شعر یہ ہیں:

تیری مشتِ خاک نے کس دیس میں پایا قرار — کس تجلی گاہ نے کھینچا ترا دامانِ دل
آئینہ ٹپکے دکن کی خاک اگر پائے فشار — نور کے ذرّوں سے قدرت نے بنائی یہ زمیں

اقبال پر نظم طباطبائی اور مہاراجا کشن پرشاد کے اثرات ہی تھے کہ سر شیخ عبدالقادر (۱۸۷۴ء-۱۹۵۰ء) کے مطابق، اقبال نے اردو شاعری کی طرف دوبارہ توجہ کی۔ بحوالہ محی الدین قادری زور: شادِ اقبال، ص ۱۰-۱۱

۲۴۔ ذکی کاکوروی، ڈاکٹر: جلیل مانک پوری، حیات اور کارنامے، ص ۱۸۶؛ نیز محمد عطااللہ خاں: سخن ورانِ عہد محبوبیہ، ص۱۵۶

۲۵۔ تسکین عابدی: سخن ورانِ دکن، ص۱۹۴

۲۶۔ جیسے: تسکین عابدی اور محمد عطااللہ خاں کی تصانیفِ مذکور، یا ڈاکٹر محی الدین قادری زور: مرقعِ سخن، جلد اوّل، ص ۳۰۶، مع تصویر، نیز مرقعِ سخن، جلد دوم، ۱۹۳۷ء، ص ۲۶۲؛ یہاں راشد کو ریاست کے نمائندہ معاصر شعرا میں شمار کیا گیا ہے۔

۲۷۔ سید محمد جعفری: تصنیفِ مذکور، ص۵۱۰

۲۸۔ مطبوعہ اردو، اورنگ آباد، اکتوبر ۱۹۳۵ء، ص۷۰۵-۷۱۷

۲۹۔ مطبوعہ اردو، اورنگ آباد، اپریل، ص۱۸۵-۳۱۸

۳۰۔ جو اردو، دہلی، اپریل ۱۹۴۱ء میں شائع ہوا، ص۱۷۱-۲۲۳

۳۱۔ مالک رام: تذکرۂ ماہ و سال، ص۱۶۱

ضیاء الدین شکیب کے مطابق ان کا انتقال کراچی میں ایک بس سے حادثے کے نتیجے میں ہوا تھا۔ یہ افسوس ناک اطلاع حیدرآباد [دکن] کے ممتاز اخبار سیاست میں شائع ہوئی تھی کہ ایک بس کے حادثے میں کراچی میں ان کا انتقال ہوگیا۔ (برقی مکتوب، مؤرخہ ۱۶ رجنوری ۲۰۱۱ء)

ایک دوسرے برقی مکتوب (مؤرخہ ۱۱رفروری ۲۰۱۱ء) میں شکیب صاحب نے یہ مزید اطلاع فراہم کی کہ آخری ایام میں، کہ جب وہ ابھی پاکستان روانہ نہ ہوئے تھے، راشد سے شکیب صاحب کی بارہا ملاقاتیں ہوئیں۔ راشد اُس وقت ستر کی دہائی میں تھے۔ ان کا رنگ سیاہ اور قد لمبا تھا۔ وہ مہربان، لیکن تندمزاج تھے۔ یکایک ایک دن انھوں نے شکیب صاحب کو اطلاع دی تھی کہ وہ پاکستان جا رہے ہیں۔ یہ

کوئی اکتوبر/نومبر ۱۹۶۷ء کی بات تھی۔

۳۲۔ محمد عطاءاللہ خاں: تصنیفِ مذکور، ص ۱۵۶

کتابیات:

- احمد دین: اقبال، مرتبہ مشفق خواجہ۔ کراچی: انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۸۹ء
- اشرف رفیع، ڈاکٹر: نظم طباطبائی۔ حیدرآباد، ۱۹۷۳ء
- بشیر احمد ڈار: انوارِ اقبال۔ کراچی: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۶۷ء
- تسکین عابدی: سخن ورانِ دکن۔ حیدرآباد دکن: سلسلہ نشرات زاویۂ ادبیہ، ۱۹۳۸ء
- خلیق انجم، ڈاکٹر: غالب کی نادر تحریریں۔ دہلی: مکتبہ شاہراہ، ۱۹۶۱ء
- ذکی کاکوروی، ڈاکٹر: جلیل مانک پوری، حیات اور کارنامے۔ لکھنؤ: نظامی پریس، ۱۹۷۸ء
- رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر: تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، اشاعتِ سوم ۲۰۱۲ء
- صمصام شیرازی: باغِ دل کشا، یعنی کون کیا ہیں؟۔ حیدرآباد: مشیر عالم ڈائرکٹری پبلشنگ کمپنی، ۱۹۴۱ء
- صمصام شیرازی: مشیرِ عالم ڈائرکٹری ممالک محروسہ سرکار عالی کا اردو مصور سالنامہ، ۱۳۵۲ف۔ حیدرآباد، ۱۹۴۱ء
- عبدالرزاق، مولوی: اکبر و اقبال کی پیشین گوئیاں۔ حیدرآباد: اختر دکن پریس، س ن
- عبدالرزاق، مولوی: اِنتخابِ غالب۔ لاہور: اقبال اکیڈمی، ۲۵ر دسمبر ۱۹۴۳ء
- عبدالرزاق، مولوی: کلیاتِ اقبال۔ ملتان: بیکن بکس، ۲۰۰۷ء
- عبدالواحد معینی، سید: نقش اقبال۔ لاہور: آئینہ ادب، ۱۹۶۹ء
- گپتا، ایل این: *Insurgence and History of the Hyderabad Civil Service* (حصہ دوم)، حیدرآباد، ۱۹۳۶ء
- مالک رام: تذکرہ ماہ و سال۔ نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۹۱ء
- محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبال، مرتبہ مولوی عبدالرزاق۔ حیدرآباد دکن: عماد پریس، ۱۹۲۴ء
- محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبال مرتبہ مولوی عبدالرزاق (تعارف و تقدیم ڈاکٹر فرمان فتح پوری)۔ ملتان: بیکن بکس، ۲۰۰۷ء
- محمد جعفری، سید: اسٹار ڈائرکٹری، مملکت حیدرآباد دکن۔ الٰہ آباد: اسٹار پریس، ۱۹۴۲ء
- محمد عطاءاللہ خاں: سخن ورانِ عہد محبوبیہ۔ حیدرآباد دکن، ۲۰۰۳ء

- محی الدین قادری زور، ڈاکٹر: مرقعِ سخن۔ حیدرآباد دکن: ادارۂ ادبیاتِ اردو، جلد اوّل ۱۹۳۵ء۔ جلد دوم، ۱۹۳۷ء
- محی الدین قادری زور، ڈاکٹر (مرتب): شاد اقبال۔ حیدرآباد دکن: ادارۂ ادبیاتِ اردو، ۱۹۴۲ء

اخبار و رسائل:

- اردو، سہ ماہی، انجمن ترقی اردو، اورنگ آباد۔ اکتوبر ۱۹۳۵ء
- اردو، سہ ماہی، انجمن ترقی اردو، دہلی۔ اپریل ۱۹۴۱ء
- سیاست، روزنامہ، حیدرآباد دکن۔ ۱۶؍جنوری ۲۰۱۱ء

انسائیکلوپیڈیا:

- قاموس الکتب جلد سوم (عمرانیات)۔ کراچی: انجمن ترقی اردو پاکستان

□□□

ڈاکٹر محمد علی اثر*

حیدر آباد اور اوّلیاتِ اقبال

اردو کے پہلے صاحبِ دیوان شاعر سلطان محمد قلی قطب شاہ کا بسایا ہوا شہر حیدر آباد، ابتدا ہی سے علما، فضلا، شعرا اور اہلِ کمال کا قدر دان رہا ہے۔ سلاطینِ حیدر آباد، چاہے وہ قطب شاہی ہوں یا آصف جاہی، اُن کی دریادلی اور فیاضی کا شہرہ نہ صرف برِ عظیم ہند و پاک میں، بلکہ دیگر اقطاعِ عالم میں بھی پھیلا ہوا تھا۔ دبستانِ دہلی اور لکھنؤ کی تباہی کے بعد، حیدر آباد دکن ہی علوم و فنون کا گہوارہ بن گیا تھا، نیز حکومتِ حیدر آباد ہی ہندستان کی سب سے بڑی اسلامی ریاست تھی۔ یہاں کے علم دوست اور رعایا پرور بادشاہوں، رئیسوں اور امیروں نے اربابِ کمال اور اہلِ قلم و اہلِ سخن کی دل کھول کر قدر افزائی اور سرپرستی کی۔ یہی سبب ہے کہ نہ صرف ہندستان، بلکہ دیگر ممالک کے شعرا اور ادبا، قدر دانی کی توقع میں حیدر آباد آتے رہے اور بعض ہمیشہ کے لیے یہیں بس گئے اور یہیں کی خاک کا پیوند بن گئے۔

جہاں تک اقبال شناسی کا تعلق ہے، حیدر آباد دکن کو اس سلسلے میں متعدد امتیازات حاصل ہیں۔ اوّل تو یہ کہ حیدر آباد میں اقبال کے حینِ حیات ہی، ۹ر جنوری ۱۹۳۸ء کو ٹاؤن ہال (موجودہ قانون ساز اسمبلی) میں پہلا یوم اقبال منایا گیا، جس کے پہلے اجلاس کا افتتاح نظامِ دکن کے ولی عہد شہزادۂ برار نواب اعظم جاہ بہادر نے کیا تھا۔ انھوں نے اپنی تقریر میں کہا تھا کہ:

> اقبال نے اپنے فارسی اور اردو کلام سے موجودہ نسل کے ذہن کو متاثر کیا ہے۔ بجا طور پر وہ دُنیا کے ایک بہت بڑے مفکر اور مصنف ہیں۔ ان کی شاعری بنی نوع انسان کے لیے ایک پیغام کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہی وہ خصوصیات ہیں، جن کا حیدر آباد اعتراف کر رہا ہے۔[1]

اس اجلاس میں سر اکبر حیدری نے بھی تقریر کی تھی اور پنڈت جواہر لعل نہرو، سروجنی نائیڈو، رابندر ناتھ ٹیگور، ہز ہائی نس سر آغا خان اور دوسرے اکابر اور مشاہیر کے پیغامات سنائے گئے۔

دوسرے اجلاس کی صدارت مہاراجا سر کشن پرشاد شاؔد نے کی۔ انھوں نے اپنی صدارتی

* سابق پروفیسر شعبۂ اردو، جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد دکن

تقریر میں فرمایا کہ:

اردو شاعری کے اس جنم بھوم میں آج کا دن حقیقت میں ایک یادگار دن ہے، کیوں کہ ہم اقبال جیسے مشہور و مقبول شاعر کی خصوصیات کی داد و تحسین کے لیے جمع ہوئے ہیں۔ مجھے اس امر کی مسرت ہے کہ آپ نے اس جلسے کے دوسرے اجلاس کی صدارت کا اعزاز مجھے عطا کیا۔ میرے اقبال سے ذاتی تعلقات بھی ہیں، یہی تعلقات مجھے اپنی کم نظری کے باوجود اس کا مستحق ٹھہراتے ہیں[۲]

جشن اقبال کے ان اجلاسوں میں مہمانوں اور مندوبین کے علاوہ کثیر تعداد میں سامعین نے بھی شرکت کی تھی۔ ایک اندازے کے مطابق کم سے کم چھے ہزار سامعین نے ان اجلاسوں میں شرکت کی تھی۔ اس عظیم الشان جلسے کے صرف ۳ / ماہ بعد اقبال نے داعیِ اجل کو لبیک کہا۔

علامہ اقبال کی وفات کے بعد ان کے شایانِ شان پہلا اقبال نمبر شائع کرنے کا فخر بھی حیدرآباد کے رسالہ سب رس (جون ۱۹۳۸ء) کو حاصل ہے۔ اس خصوصی شمارے میں اقبال کے قریبی دوستوں کے مضامین و مقالات کے علاوہ نایاب تصاویر اور ان کی زندگی کے آخری زمانے کے حالات و واقعات بھی پیش کیے گئے ہیں، جو خاصے کی چیز ہیں۔

حیدرآباد کے میر حسن الدین (ڈاکٹر حسن الدین احمد نہیں) کو علامہ اقبال کے پہلے اردو مترجم کا اعزاز حاصل ہے، جنھوں نے اقبال کی زندگی ہی میں ان کے پی ایچ ڈی کے مقالے *The Development of Metaphysics in Persia* کا اردو ترجمہ فلسفۂ عجم کے عنوان سے ۱۹۳۶ء میں شائع کیا۔ بانگ درا سائز کے ۱۷۷/صفحات پر محتوی اس کتاب کے ناشر کا نام انجمن اشاعتِ اُردو حیدرآباد ہے۔

مکاتیب اقبال کا پہلا مجموعہ بھی شاد اقبال کے عنوان سے حیدرآباد سے منظر عام پر آیا۔ اس کتاب کو ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے اپنے عالمانہ مقدمے کے ساتھ مرتب کر کے سلسلہ مطبوعات ادارۂ ادبیات اردو حیدرآباد (شمار ۸۶) کے زیرِ اہتمام ۱۹۴۲ء میں شائع کیا تھا۔ شاد اقبال میں مہاراجا کشن پرشاد اور علامہ اقبال کے خطوط تاریخ وار مرتب کیے گئے ہیں۔ ۲۱۶/صفحات پر مشتمل اس کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ سرکشن پرشاد اور علامہ اقبال کی تصاویر اور ان کے خطوط کے عکس کے علاوہ، دونوں کے مراسم اور تعلقات کی روشنی میں، مرتب نے ایک پُر از معلومات اور سیر حاصل مقدمہ بھی لکھا ہے۔ مکاتیب شاد اقبال کا آغاز علامہ اقبال کے خط مؤرخہ یکم اکتوبر ۱۹۱۶ء سے ہوتا

ہے، جس کا جواب مہاراجا نے ۱۰ر اکتوبر کو دیا تھا۔ اسی طرح اس کتاب کا اختتام بھی ڈاکٹر اقبال کے خط مؤرخہ ۲۸ر دسمبر ۱۹۲۶ء پر ہوتا ہے، جس کا جواب شاد نے ۴ر جنوری ۱۹۲۷ء کو دیا۔ شاد اقبال کی اشاعت کے دو سال بعد سر محمد اقبال کے فکر و فلسفہ اور ان کے خیالات اور تصوارت کو عوام و خاص تک پہنچانے کے لیے بزمِ اقبال حیدر آباد کے اربابِ مجاز نے پہلی تصویری نمائش ٹاؤن ہال (موجودہ: قانون ساز اسمبلی) حیدر آباد میں منعقد کی، جس کا افتتاح 'بلبل ہند' سروجنی نائیڈو نے کیا تھا۔ اس سلسلے میں بزمِ اقبال کے صدر امیر پائیگاہ نواب حسن یار جنگ نے حیدر آباد اور بیرونِ حیدر آباد کے مصوروں سے ذاتی طور پر اپیل کی تھی کہ وہ افکارِ اقبال کو اپنی حسن کاری کے ذریعے رنگ و روغن کی زبان میں پیش کریں، چناں چہ اس سلسلے میں بھی حیدر آباد کے مدرسۂ فنونِ لطیفہ کے پرنسپل خان بہادر سید احمد نے ناقابل فراموش خدمات انجام دیں اور دیکھتے ہی دیکھتے بزمِ اقبال کے دفتر میں پینٹ کی ہوئی تصویروں کے انبار لگ گئے۔ ان تصاویر میں خاص کر معراج اقبال کی بنائی ہوئی پینٹنگ، جس میں 'پیر رومی اور مرید ہندی' میں بلا کا تاثر اُبھر آیا تھا۔

اقبال کے اردو کلام کی پہلی اشاعت کا افتخار بھی حیدر آباد کو ہی حاصل ہے۔ علامہ کے پہلے مجموعۂ کلام بانگ درا کی اشاعت سے پہلے اسی سال ۱۹۲۴ء میں مولوی عبدالرزاق راشد نے اقبال کے ایک زیادہ مکمل اردو کلام کو مختلف رسائل اور اخباروں سے یک جا کر کے کلیات اقبال کے نام سے چھاپا تھا۔ اس کتاب کی اشاعت کے سلسلے میں علامہ اقبال سے اجازت لینے کے سلسلے میں مختلف محققین میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

پروفیسر محی الدین قادری زور کی تحقیق کے مطابق، واقعہ یہ ہے کہ کلیاتِ اقبال کی اشاعت ہی نے لاہور والوں کو ترغیب دلائی کہ اقبال کا مجموعہ (کلام) وہاں سے بھی شائع ہونا چاہیے، چناں چہ انھوں نے بڑا ہنگامہ مچایا اور اقبال سے سر اکبر حیدری (صدر اعظم ریاست) کو لکھوایا کہ مرتب عبدالرزاق صاحب سے جواب طلب کریں۔ راشد صاحب نے سر اکبر کو وہ مراسلت دکھائی، جو اس سلسلے میں انھوں نے علامہ سے کی تھی۔ راشد صاحب نے ایک ہزار روپے حق تالیف (royality) دیا تھا، لیکن لاہور کے ناشرین کی خواہش پر علامہ اقبال نے حیدری صاحب کے ذریعے راشد صاحب کو پابند کر دیا کہ وہ کلیاتِ اقبال ریاست حیدر آباد کے باہر فروخت نہ کریں۔[۳] بعض اصحاب نے راشد صاحب کی مرتبہ کلیاتِ اقبال کی اشاعت کا سال ۱۹۲۳ء بتایا ہے، جو قطعی غلط ہے۔

اس کے برعکس خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ حیدرآباد کے ایک صاحب نے رسالوں اور اخباروں سے ان (اقبال) کی تمام مطبوعہ نظمیں جمع کر کے ایک مجموعہ چھاپ کر بیچنا شروع کر دیا۔[۴] آخر الذکر بیان اس لیے قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے کہ احباب کے متوجہ کرنے کے باوجود علامہ نے کبھی سنجیدگی سے اپنے کلام کی اشاعت کی طرف توجہ نہیں دی اور ہر بار وہ اپنے احباب کی خواہش کو ٹالتے رہے۔ اقبال اپنے کلام پر نظرِ ثانی کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ جب اقبال کا متروک کلام کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال (مرتبہ: ڈاکٹر صابر کلوروی) منظرِ عام پر آیا تو اس کی ضخامت ۵۵۴ صفحات تک پہنچ گئی۔

یہاں مولوی عبدالواحد معینی کے ایک مضمون 'کلیاتِ اقبال کی سرگذشت' (مشمولہ نقشِ اقبال) کا تذکرہ ضروری ہے۔ معینی صاحب کو کلیاتِ اقبال کے مرتب عبدالرزاق صاحب سے دیرینہ ہم نشینی کا شرف حاصل تھا۔ لاہور منتقل ہونے کے بعد انھوں نے کلیات کی اشاعت کے سلسلے میں راشد صاحب کو علامہ سے اجازت طلبی، حقِ تالیف اور چند دیگر امور سے واقفیت کے لیے چند سوالات پر مشتمل ایک تفصیلی خط لکھا تھا، جس کا جواب عبدالرزاق راشد کے الفاظ میں درج کیا جاتا ہے: (مکتوب مؤرخہ ۲۲ر جون ۱۹۶۴ء)

> آپ کے استفسارات کا فقرہ وار جواب یہ ہے:
>
> ۱۔ کلیاتِ اقبال مَیں نے علامہ اقبال کی تحریری اجازت کے بعد شائع کی تھی۔
>
> ۲۔ مَیں نے ایک ہزار روپے علامہ کو بطور رائلٹی دیے تھے۔
>
> ۳۔ مَیں نے پانچ سو جلدیں چھپوائی تھیں، مگر مالکِ مطبع نے بددیانتی سے ایک ہزار الگ طبع کر لی تھیں، جس کا مجھے بروقت علم نہ ہو سکا۔
>
> ۴۔ کوئی دو سو جلدیں مفت تقسیم کی گئیں، باقی تین سو پبلشر کو دے دی گئی تھیں، جو وہ فروخت کر رہا تھا۔
>
> ۵۔ علامہ کی خواہش کے احترام میں بیرونِ ریاست فروخت نہ کرنے پر رضامند ہو گیا تھا۔[۵]

کلیاتِ اقبال کی بیرونِ ریاست فروخت پر پابندی تھی، لیکن راشد صاحب نے اس کے متعدد نسخے تحفتہً اندرون اور بیرونِ ملک کے احباب اور باذوق حضرات کو بھیجے تھے۔ ان میں سے اکثر اربابِ ذوق نے مرتب کو اپنے تاثرات سے آگاہ کیا تھا۔ علامہ اقبال کے استاد اور اسرارِ خودی کے مترجم پروفیسر نکلسن نے تحریر کیا ہے کہ آپ کے اِنتخابات، اقبال کی ہمہ گیر تنقید،

زندگی کی ایک عمدہ تصویر پیش کرتے ہیں اور ان کی ترتیب میں آپ کے ذوقِ سلیم کا پتہ چلتا ہے۔

اس کے علاوہ نواب عمادالملک بہادر، نواب سر امین جنگ، مولوی عبدالحق، مولانا سلیمان ندوی اور دیگر علما و فضلا نے بھی اپنے مکاتیب میں کلیاتِ اقبال اور خصوصاً راشد صاحب کے دیباچے کی بے حد ستائش کی۔

۱۹۲۹ء میں جب اقبال نے حیدرآباد کا دوسری بار سفر کیا تھا تو علامہ اقبال راشد صاحب سے ملاقات کے لیے ان کے گھر گئے اور فرمایا:

> آپ نے جو میری نظموں کا دیباچہ لکھا ہے، وہ آپ کے کلچر اور نصب العین کا پتا دیتا ہے۔ مَیں اس کے لیے کماحقہٗ آپ کا شکریہ ادا کرنے سے قاصر ہوں۔

> عبدالرزاق راشد نے جواباً علامہ سے کہا کہ آپ (اقبال) نے جو کلیاتِ اقبال کی اشاعت کی اجازت دی، مَیں اس کے لیے سراپا سپاس ہوں اور حقیقت یہ ہے کہ کلیات، شعرائے دکن کے حق میں اکسیر ثابت ہوئی ہے اور انھوں نے اس سے کماحقہٗ استفادہ کیا ہے۔ اس کے مطالعے سے شعرائے دکن کی کایا پلٹ ہوگئی ہے اور شاعری کی پگڈنڈی ہی بدل گئی ہے۔[۶]

علامہ اقبال نے عطیہ فیضی کے سفارشی خط کے ساتھ ۱۹۱۰ء میں جب حیدرآباد کا پہلا سفر کیا تھا اور وہ سر اکبر حیدری کے یہاں مہمان رہے، اسی زمانے میں انھوں نے نظم طباطبائی سے ملاقات کی اور ان سے کلام سنانے کی خواہش کا اظہار کیا تھا۔ اس محفل میں عبدالرزاق صاحب بھی موجود تھے۔ نظم نے جو نظم سنائی، اس کا ایک شعر یہ ہے:

ہے شفق یا وادیِ فیروزہ گوں میں لالہ زار
ہے سحر یا سبزہ زارِ آسماں میں آبشار

راشد صاحب کے بقول، نظم کی سماعت کے دَوران علامہ اَش اَش کر رہے تھے۔ اس نظم سے اقبال اس قدر متاثر ہوئے کہ ان کی طبیعت میں ہیجان پیدا ہوا اور انھوں نے اسی زمین میں 'طلوعِ سحر' کے موضوع پر ہی ۳۸ اشعار پر مشتمل نظم 'نمودِ سحر'، جس کا نام بعد میں 'نمودِ صبح' کر دیا گیا، تخلیق کی۔ یہی نظم جب بانگِ درا میں شامل ہوئی تو اس کے ۲۹ اشعار حذف کر دیے گئے۔ علامہ کی مشہور نظم 'گورستانِ شاہی' بھی ان کے پہلے سفرِ حیدرآباد کی یادگار ہے۔ 'گورستانِ شاہی' کے ۱۹ اشعار رسالہ مخزن میں اقبال کے درج ذیل نوٹ کے ساتھ جون ۱۹۱۰ء میں شائع ہوئے:

حیدرآباد دکن کے مختصر قیام کے دوران میرے عنایت فرما جناب مسٹر نذر علی صاحب بی اے معتمد محکمہ فنانس۔ مجھے ایک شب ان شاندار، مگر حسرت ناک گنبدوں کی زیارت کے لیے لے گئے، جن میں سلاطینِ قطب شاہیہ سو رہے ہیں۔ رات کی خاموشی، ابر آلود آسمان اور بادلوں میں سے چھن کے آتی ہوئی چاندنی نے اس پُرحسرت منظر کے ساتھ مل کر میرے دل پر ایسا اثر کیا، جو کبھی فراموش نہ ہوگا۔ ذیل کی نظم ان ہی بے شمار تاثرات کا ایک اظہار ہے۔ اس کو مَیں اپنے سفر حیدرآباد کی یادگار میں مسٹر حیدری اور ان کی لئیق بیگم صاحبہ مسز حیدری کے نامِ نامی سے منسوب کرتا ہوں، جنھوں نے میری مہمان نوازی اور میرے قیامِ حیدرآباد کو دل چسپ ترین بنانے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔

اسی سفر کے دوران علامہ اقبال کو اَورنگ آباد دکن میں چند یوم قیام کرنے اور اَورنگ زیب عالم گیر کے مزار پر ۱۸/ مارچ ۱۹۱۰ء کو حاضری دینے کا موقع ملا۔ جب علامہ نے شہنشاہ اورنگ زیب کے مزار کو دیکھا اور وہاں کچھ دیر وہ اپنے احباب کو روانہ کر کے تنہا بیٹھے رہے تو ان کے ذہن میں ہندستان کے اس ولی صفت بادشاہ کے واقعاتِ حیات اُبھر آئے۔ وہ اپنے جذبات پر قابو نہ پا سکے اور زار و قطار روتے ہوئے وہیں پر انھوں نے چند اشعار موزوں کیے، چناں چہ مس عطیہ فیضی کے نام لاہور سے ایک خط مؤرخہ ۳۰/ مارچ ۱۹۱۰ء تحریر کرتے ہوئے لکھا ہے:

میری اتفاقی چھٹی فقط دس دن کی تھی اور وہ ۲۸/ تاریخ (مارچ ۱۹۱۰ء) کو ختم ہوگئی۔ مَیں حیدرآباد سے ۲۳ کو روانہ ہوا اور حیدرآباد سے لاہور تک جانے میں تقریباً چار دن لگے ہیں۔ اس کے علاوہ مجھے واپسی پر اَورنگ زیب کے مقبرے کی زیارت بھی کرنی تھی، جس پر مَیں ایک نہایت ولولہ انگیز نظم لکھنے والا ہوں، جو اردو پڑھنے والوں کے لیے نہایت درجہ رُوح پرور ہوگی۔[۷]

علامہ اقبال کی اہلِ حیدرآباد سے نصف ملاقات کا سلسلہ داغ کی وفات (۱۴/فروری ۱۹۰۵ء) سے پہلے شروع ہو چکا تھا۔ مولوی عبدالرؤف عروج نے 'حیدرآباد اقبال سے پہلا تعلق' کے عنوان سے ان کے ایک خط مؤرخہ ۲۸/ فروری ۱۸۹۹ء کا حوالہ دیا ہے، جس کے مکتوب الیہ مولانا احسن مارہروی تھے۔ اقبال نے ان سے اپنے استاد داغ دہلوی کی تصویر ارسال کرنے کی خواہش کی تھی۔[۸] اہلِ نظر جانتے ہیں کہ داغ، علامہ کے استادِ سخن تھے۔ مذکورہ خط اقبال نے گورنمنٹ کالج لاہور سے لکھا تھا۔ اقبال کو داغ کی شاگردی پر ناز تھا، چناں چہ جب داغ کا انتقال ہوا تو انھوں نے اس سانحے پر ایک دردناک نظم لکھی تھی، جس کا ایک مصرع ہے:......

آخری شاعر جہاں آباد کا خاموش ہے۔

حیدرآباد کے اسی سفر کے دَوران علامہ، فصاحت جنگ جلیل کے ہاں بھی مدعو تھے، جہاں ظہیر دہلوی اپنی ضعیفی اور کمزوری کے باوجود تشریف لائے تھے۔ حضرت جلیل، داغ کے بعد نظامِ دکن کے استادِ سخن مقرر ہوئے تھے۔ پہلے سفر کے دَوران سر اکبر حیدری نے جن ادبا اور شعرا سے اقبال کی ملاقات کروائی، ان میں مہاراجا کشن پرشاد بطورِ خاص قابلِ ذکر ہیں۔ مہاراجا نے علامہ کی مہمان نوازی کچھ اس انداز سے کی کہ اقبال کے دل پر مہاراجا کے نقوش بہت گہرے ثبت ہوگئے، چناں چہ علامہ نے ایک خط میں لکھا ہے: ہزایکسی لینسی (مہاراجا شاد) کی نوازشِ کریمانہ اور وسعتِ اَخلاق نے جو نقش میرے دل پر چھوڑا، وہ میرے لوحِ دل سے کبھی نہ مٹے گا۔[9]

حیدرآباد دکن اور اقبالیات کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حیدرآباد میں شائع ہونے والی مطبوعات کی ایک فہرست بھی پیش کردی جائے۔ اس طرح کی کئی اَور بھی فہرستیں مختلف کتابوں اور رسالوں میں شائع ہوئی ہیں، جن سے استفادہ کرتے ہوئے راقم نے اس فہرستِ کتبِ اقبالیات میں قارئین کو زیادہ سے زیادہ معلومات پہنچانے کی کوشش کی ہے۔ اس بات کا بھی امکان ہے کہ اس فہرست میں کچھ نام شامل ہونے سے رہ گئے ہوں۔ (اس طرح کی کسی بھی فہرست کو قطعی نہیں کہا جاسکتا)

حیدرآباد کے عبدالرزاق راشد کی مرتبہ کلیاتِ اقبال کو اقبالیات کے موضوع پر حیدرآباد سے شائع ہونے والی پہلی کتاب کا امتیاز حاصل ہے۔ ۳۹۶ رصفحات پر مشتمل یہ کتاب ۱۹۲۴ء میں منظرعام پر آئی۔ نظر حیدرآبادی اور بعض دیگر مصنفین نے اس کتاب کی تاریخ اشاعت ۱۹۲۳ء بتائی ہے، جو قطعی غلط ہے۔ یہ ضرور ہے کہ عبدالرزاق راشد نے کلیاتِ اقبال کا دیباچہ [۳۱ر دسمبر ۱۹۲۳ء میں لکھا تھا، لیکن اس کی تاریخ طبع ۱۹۲۴ء ہی ہے۔ اس کتاب کا نیا عکسی اڈیشن ڈاکٹر فرمان فتح پوری کے تعارُف و تقدیم کے ساتھ ۲۰۰۷ء میں بیکن بکس لاہور سے شائع ہوا۔ کلیاتِ اقبال کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ راشد صاحب نے اس پر ۱۳۶ رصفحات کا ایک سیر حاصل مقدمہ لکھا، جسے کلامِ اقبال کی پہلی تنقید اور اس کے مؤلف کو علامہ اقبال کا پہلا نقاد کہا جاسکتا ہے۔

۱۹۳۶ء میں حیدرآباد کے میر حسن الدین نے فلسفۂ عجم کے نام سے اقبال کے پی ایچ ڈی کے مقالے *The Development of Metaphysics in Persia* کا ترجمہ

شائع کیا۔ ۱۷۷ صفحات اور بانگِ درا سائز کی اس کتاب کے ناشر انجمن اشاعت اردو حیدرآباد کے معتمد تصدق حسین تاج ہیں۔ دیباچے میں مترجم نے اطلاع دی ہے کہ انھوں نے ۱۹۲۷ء میں اقبال سے اس کتاب کا ترجمہ کرنے کی اجازت طلب کی تھی اور اس کے ایک سال بعد اس کام کو مکمل کرلیا تھا۔

میر حسن الدین نے ۱۹۳۶ء میں 'خطبات اقبال' کا ترجمہ بھی ترجمۂ خطبات کے نام سے شائع کیا تھا۔ اس کتاب کے ناشر کا نام انجمن اشاعت اردو حیدرآباد ہے۔

۱۹۳۷ء میں انجمن اشاعتِ اردو کے معتمد تصدق حسین تاج نے نظم اقبال، سفر نامہ حیدرآباد دکن اور تاثرات کے عنوان سے ایک کتابچہ شائع کیا تھا، جو اقبال کی دو منظومات 'شکریہ' اور 'گورستانِ شاہی' اور سر عبدالقادر اور علامہ اقبال کی تمہیدوں پر مشتمل ہے۔

مئی ۱۹۳۸ء میں سب رس حیدرآباد دکن کا اقبال نمبر، مرتبہ حمید الدین شاہد اور صاحبزادہ میکش، ادارۂ ادبیاتِ اردو حیدرآباد کی جانب سے اور اکتوبر ۱۹۳۸ء ہی میں رسالہ اردو کا اقبال نمبر، مرتبہ مولوی، عبدالحق اورنگ آباد دکن سے منظر عام پر آیا۔

۱۹۳۹ء میں اقبال کے مضامین پر مشتمل تصدق حسین تاج کی کتاب تبرکاتِ اقبال [مضامینِ اقبال] کے علاوہ، ابوظفر عبدالواحد کی کتاب متاعِ اقبال شائع ہوئی۔ اس کتاب کو ادبی حلقوں میں ہاتھوں ہاتھ لیا گیا اور اب یہ بالکل نایاب ہے، اس لیے اس پر تبصرے سے ہم قاصر ہیں۔

اقبال کی وفات کے چار سال بعد ۱۹۴۲ء میں ڈاکٹر زور نے مکاتیب اقبال کا پہلا مجموعہ شاد اقبال کے نام سے تاریخ وار مرتب کر کے ادارۂ ادبیاتِ اردو کی جانب سے شائع کیا۔ ۱۹۴۲ء ہی میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں کی معرکتہ الارا کتاب رُوحِ اقبال منظر عام پر آئی۔ ۱۹۴۳ء میں مشتاق احمد چشتی نے اقبال کے خطوط جناح کے نام مرتب کر کے حیدرآباد سے شائع کی۔

۱۹۴۴ء میں ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے ۴۸ صفحات پر محیط ایک کتابچہ اقبال کا تصورِ زماں و مکاں مرتب کر کے ادارۂ اشاعتِ اردو حیدرآباد کی جانب سے شائع کیا تھا۔ اسی سال دو اَور کتابیں آثار اقبال اور *Iqbal: Art and Thought* بھی شائع ہوئیں۔ اوّل الذکر کتاب کے مرتب ڈاکٹر غلام دستگیر رشید ہیں۔ ۱۹ مضامین اور ۳۰۰ صفحات پر مشتمل اس

کتاب کے ناشر کا نام ادارۂ اشاعتِ اردو حیدر آباد ہے۔ آخر الذکر کتاب کے مصنف ایس اے واحد ہیں اور یہ کتاب گورنمنٹ پریس حیدر آباد سے چھپی ہے۔

۱۹۴۵ء میں اقبالیات کے موضوع پر دو کتابیں شائع ہوئیں۔ پہلی، پروفیسر غلام دستگیر رشید کی حکمتِ اقبال، جو نفیس اکیڈمی حیدر آباد کی جانب سے چھپی ہے اور دوسری، اشفاق حسین کی مقامِ اقبال ہے۔ یہ کتاب ادارہ اشاعتِ اردو حیدر آباد کے زیرِ اہتمام شائع ہوئی ہے۔

حسن الاعظمیٰ کی کتاب الحیاۃ والموت فی فلسفۃ الاقبال ۱۹۴۶ء میں بزمِ اقبال حیدر آباد کی جانب سے شائع ہوئی۔ بانگ درا سائز کی یہ کتاب ۲۲۴ رصفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔

یہاں شاغل فخری کی کتاب تصوراتِ اقبال اور عزیز احمد کی کتاب اقبال نئی تشکیل کا تذکرہ بھی ضروری ہے، جو بالترتیب ۱۹۴۵ء اور ۱۹۴۸ء میں شائع ہوئیں۔

عبدالرحمٰن چغتائی کی مرقعِ اقبال ۱۹۴۸ء میں بزمِ اقبال کمیٹی حیدر آباد کے زیرِ اہتمام شائع ہوئی۔ ۳۰ رصفحات پر مشتمل اس کتابچے کی شانِ نزول یہ ہے کہ ۱۶ تا ۲۱ راپریل ۱۹۴۸ء میں 'ہفتہ اقبال' منایا گیا تھا۔ اس سلسلے میں ایک نمائش 'حسن کاریِ چغتائی خاں بہادر عبدالرحمٰن' (لاہور) راجا پرتاب گیرجی کی کوٹھی پان منڈی حیدر آباد میں ترتیب دی گئی تھی۔ اس نمائش کا افتتاح راجا بہادر پی وینکٹ ریڈی، نائب صدرِ اعظم دولتِ آصفیہ نے کیا تھا۔ اس کتاب کا پیش لفظ نواب صدر یار جنگ بہادر اور تعارف خواجہ محمد احمد ناظم سررشتہ آثارِ قدیمہ سرکارِ عالی نے تحریر کیا ہے۔ آخر الذکر صدر 'مجلس نمائش اقبال' بھی تھے۔

مرقعِ اقبال کے ابتدائی صفحات میں آصف سابع نواب میر عثمان علی خاں کی تصویر مع علامہ اقبال کی نظم (اے مقامت برتر از چراخ بریں + از تو باقی سطوتِ دینِ مبیں) شامل ہے۔ اس کے بعد معین الدین کولاس (معتمد بزمِ اقبال) کا مضمون 'شاعر مشرق اور بہزاد مشرق' ہے اور آخر میں نمائش میں پیش کیے ہوئے چھہتر (۷۶) مرقعوں کی فہرست عناوین اور اشعار کے ساتھ شامل کتاب ہے۔

فرزندانِ جامعہ عثمانیہ میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی کتاب فکرِ اقبال اقبالیات کے مطالعے میں غیر معمولی اہمیت کی حامل ہے۔

ڈاکٹر ظہیر الدین احمد الجامعی کی کتاب اقبال کی کہانی کچھ میری کچھ ان کی زبانی

پہلی بار حیدر آباد سے ۱۹۵۱ء میں اور دوسری بار ۱۹۶۴ء میں شائع ہوئی۔ ۱۳۲ر صفحات پر مشتمل اس کتاب کے ناشر خود مصنف تھے۔ اب تیسری بار اقبال اکیڈیمی حیدر آباد دکن نے چھاپی ہے۔

۱۹۴۰ء میں مولانا ابو محمد مصلح کی کتاب قرآن اور اقبال شائع ہوئی۔ ۱۹۱ر صفحات پر مشتمل اس دیدہ زیب کتاب کے ناشر کا نام ادارہ عالمگیر تحریک قرآن مجید، حیدر آباد دکن ہے۔

بچوں کے ادب سے متعلق ڈاکٹر رفیعہ سلطانہ کی کتاب اقبال سخن نیشنل فائن پرنٹنگ پریس حیدر آباد کے زیرِ اہتمام ۱۹۵۳ء میں منظر عام پر آئی۔ ۸۸ر صفحات پر محیط اس کتاب کا پہلا اڈیشن ۱۹۵۳ء میں اور دوسرا ۱۹۵۸ء میں شائع ہوا۔

۱۹۵۴ء میں سید رشید الحسن کی کتاب انتخابِ اقبال کے عنوان سے الھدیٰ بک ایجنسی حیدر آباد سے شائع ہوئی، جو ۸۲ر صفحات پر مشتمل ہے۔

جامعہ عثمانیہ کے ماہر اقبالیات و دکنیات ڈاکٹر غلام عمر خاں کی اقبال سے متعلق پہلی کتاب رُوحِ اسلام: اقبال کی نظر میں کے نام سے ۱۹۶۴ء میں شائع ہوئی۔ ۱۱۶ر صفحات پر مشتمل اس کتاب کے ناشر کا نام انسٹی ٹیوٹ آف انڈو مڈل ایسٹ کلچرل اسٹڈیز حیدر آباد دکن ہے۔

۱۹۶۴ء میں ڈاکٹر بی گوپال ریڈی کی کتاب اقبال کو یتلو کے نام سے تلگو زبان میں حیدر آباد سے شائع ہوئی۔ ڈاکٹر غلام عمر خاں کی اقبالیات سے متعلق دوسری کتاب اقبال کا تصورِ عشق نیشنل بک ڈپو حیدر آباد سے ۱۹۶۴ء ہی میں منظر عام پر آئی۔ اس کتاب کا دوسرا اڈیشن ۱۹۷۳ء میں شائع ہوا۔

۱۹۶۵ء میں ابو عبداللہ محمد کی ۹۶ر صفحات پر مشتمل کتاب اقبال اسلامی پس منظر میں کے نام سے اشاعت پذیر ہوئی۔ پیش لفظ ڈاکٹر عبداللطیف نے لکھا ہے اور اس کتاب کے ناشر دائرہ الکٹرک پریس چھتہ بازار حیدر آباد ہیں۔

ڈاکٹر غلام عمر خاں صاحب کی اقبالیات سے متعلق تیسری کتاب اقبال کا تصورِ خودی ادارہ ادبیاتِ اردو حیدر آباد کے زیرِ اہتمام ۱۹۶۶ء میں شائع ہوئی۔ ۱۶۰ر صفحات پر محیط اس کتاب کا پیش لفظ ڈاکٹر مسعود حسین خاں نے لکھا ہے۔ ڈاکٹر صلاح الدین احمد کی کتاب تصوراتِ اقبال کا پہلا اڈیشن ۱۹۶۶ء میں حیدر آباد سے چھپا تھا۔ اس کتاب کا دوسرا اڈیشن معز الدین احمد کی

ترتیب کے ساتھ ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ سے ۱۹۶۷ء میں شائع ہوا۔ ۴۰۰ر صفحات پر مشتمل اس کتاب کا مقدمہ ڈاکٹر سید عبداللہ نے لکھا ہے۔

۱۹۶۸ء میں قرآن وسیرت سوسائٹی حیدر آباد کی جانب سے حضرتِ اقبال کا نعتیہ کلام کے عنوان سے سید محمد ابراہیم نہری کی ۲۴ر صفحات پر محتوی کتاب شائع کی۔ اقبال کے اردو شعری مجموعوں بانگِ درا، ضرب کلیم اور بال جبریل کے منتخب نعتیہ کلام پر مشتمل اس کتاب کا دیباچہ سید مظہر الحق قادری نے لکھا ہے۔

اقبال کے پہلے شعری مجموعے بانگِ درا (حصہ اول) کا پہلا حیدر آبادی اڈیشن مع تشریح اشعار ۱۹۷۳ء میں حیدر آباد سے چھپا۔ ۱۶۰ر صفحات کی اس کتاب کے مرتب اور ناشر تنویر پبلی کیشنز حیدر آباد تھے۔

۱۹۷۴ء میں اشفاق حسین کی کتاب اقبال اور انسان آندھرا پردیش ساہتیہ اکادمی حیدر آباد سے شائع ہوئی۔ ۲۰۸ر صفحات پر مشتمل اس کتاب کا تعارف ڈاکٹر بی گوپال ریڈی نے لکھا ہے۔ ۱۴ر دسمبر ۱۹۷۴ء میں کُل ہند اقبال صدی تقاریب کمیٹی حیدر آباد کے زیرِ اہتمام، حیدر آباد میں ایک سیمینار منعقد ہوا تھا، جس میں ملک کے ممتاز ماہرین اقبالیات نے مقالات پڑھے تھے۔ اس سیمینار میں پیش کیے جانے والے منتخب مقالات کو مذکورہ کمیٹی نے یک جا کر کے فکرِ اقبال کے نام سے کتابی صورت میں منظر عام پر لایا۔ اس کتاب کے مرتبین ڈاکٹر عالم خوند میری اور ڈاکٹر مغنی تبسم ہیں۔ ڈاکٹر بجواڑہ گوپال ریڈی نے اقبال کے سو شعر کے عنوان سے ۱۴۲ر صفحات پر مشتمل ایک کتاب شائع کی، جو دراصل اقبال کے سو اشعار کا تلگو زبان میں منظوم ترجمہ ہے۔ اس کتاب کا تعارف عابد علی خاں اڈیٹر سیاست حیدر آباد نے تحریر کیا ہے۔ اسی سال مضطر مجاز کی ایک کتاب طلوعِ مشرق شائع ہوئی، جو اقبال کی مثنوی پس چه باید کرد اور مناجاتِ جاوید نامه کے منظوم اردو ترجمے پر مبنی ہے۔ ۹۲ر صفحات پر مشتمل اس کتاب کا مقدمہ ڈاکٹر ضیاء الدین شکیب نے لکھا ہے۔ اس کتاب کے پبلشر کا نام انجمن نموِ ادب حیدر آباد ہے۔

۱۹۷۶ء میں اقبال اور عظمتِ آدم کے نام سے قدیر امتیاز کی ایک کتاب شالیمار پبلی کیشنز حیدر آباد کے زیرِ اہتمام منظر عام پر آئی۔ ۱۱۲ر صفحات پر محیط اس کتاب کا حرفِ آغاز محمود خاور نے اور پیش لفظ خود مصنف نے لکھا ہے۔ اقبال اکیڈمی حیدر آباد کے ششماہی ترجمان اقبال ریویو

نومبر ۲۰۱۰ء کے مطابق ۱۹۷۶ء میں ڈاکٹر غلام عمر خاں کی کتاب عورت: اقبال کی نظر میں شائع ہوئی۔ (ص ۶۳)

۱۹۷۷ء میں عقیل الرحمٰن عقیل نے نذر اقبال کے عنوان سے ۷۶ صفحات پر مشتمل ایک کتاب نیشنل پوئٹری فورم حیدرآباد کی جانب سے شائع کی، جو مختلف حیدرآبادی شعرا کے کلام پر مشتمل ہے۔ اسی سال مضطر مجاز نے علامہ اقبال کے فارسی مجموعہ کلام ارمغان حجاز کا اردو منظوم ترجمہ اسی نام سے شائع کیا۔ اس کے ناشر بھی خود مترجم ہی ہیں۔ ۲۱۲ رصفحات پر مشتمل اس کتاب کا پیش لفظ پروفیسر سید عالم خوندمیری نے لکھا ہے۔

۱۹۷۹ء میں اقبال اکیڈمی حیدرآباد کی جانب سے اقبالیاتِ ماجد کے عنوان سے ۷۰ رصفحات پر محیط ایک کتاب شائع ہوئی، جس کے مرتبین مصلح الدین سعدی اور محمد ظہیر الدین ہیں۔ اسی برس تبویب کلام اقبال (حصہ اوّل) نامی ایک کتاب میر ولایت علی نے تالیف کی۔ ۱۵۲ رصفحات پر مشتمل اس کتاب کے کا نام ناشر ادارۂ علمیہ حیدرآباد ہے۔ ۱۹۷۹ء ہی میں ڈاکٹر نوری کی ایک کتاب ڈاکٹر اقبال سے ادب کے ساتھ شائع ہوئی۔ ۸۰ رصفحات پر مشتمل اس کتاب کے پبلشر کا نام سرکوتھراپی سنٹر حیدرآباد ہے۔ اسی سال اقبال اکیڈمی حیدرآباد کی جانب سے اقبال کا ذہنی سفر کے نام سے ایک کتاب شائع ہوئی۔ ۴۸ رصفحات پر مشتمل اس کتابچے کو کریم رضا اور مظہر لطیفی نے مرتب کیا ہے۔

۱۹۸۰ء میں مصلح الدین سعدی کی مرتبہ کتاب اقبالیاتِ باقی اقبال اکیڈمی حیدرآباد کے زیرِ اہتمام منظر عام پر آئی۔ یہ کتاب ۹۶ رصفحات کا احاطہ کرتی ہے۔ اسی برس مضطر مجاز کی جاوید نامہ کے منظوم اردو ترجمے پر مبنی کتاب اسی نام سے اقبال اکیڈمی حیدرآباد کے زیرِ اہتمام منظر عام پر آئی۔ ۲۷۱ رصفحات پر محتوی اس کتاب کا پیش لفظ ڈاکٹر انا میری شمل نے تحریر کیا ہے اور انگریزی سے ترجمہ ڈاکٹر یوسف کمال نے کیا ہے۔

۱۹۸۲ء میں اقبال کے فکر و فن پر دس مضامین کا مجموعہ چشمۂ آفتاب کے نام سے مصلح الدین سعدی نے مرتب کر کے اقبال اکیڈمی حیدرآباد سے شائع کیا۔ ۸۴ رصفحات پر مشتمل اس کتاب میں گیان چند جین، سید سراج الدین، مغنی تبسم، سلیمان اطہر جاوید، یوسف سرمست، عبدالحق، عبدالقوی دسنوی، عالم خوندمیری اور نعیم الدین کے مضامین شامل ہیں۔

۱۹۸۳ء میں امتہ الکریم کی ایک کتاب اقبال کی قومی شاعری کے عنوان سے اشاعت پذیر ہوئی۔ ۹۴ر صفحات پر مشتمل اس کتاب کا 'حرفِ آغاز' ڈاکٹر مغنی تبسم نے تحریر کیا ہے، پیش لفظ ڈاکٹر یوسف سرمست نے لکھا ہے اور 'تعارف' ڈاکٹر محمد علی اثر نے قلم بند کیا ہے۔

۱۹۸۵ء میں حسامی بک ڈپو حیدر آباد کی جانب سے تصدق حسین تاج کی کتاب مضامینِ اقبال کا ۲۸۲ر صفحات پر محیط تیسرا اڈیشن (مع اضافہ مضامین و سوانح حیات) شائع ہوا۔ اس کتاب کا پہلا اڈیشن ۱۹۴۴ء میں اور دوسرا اڈیشن ۱۹۶۸ء میں حیدر آباد ہی سے چھپا تھا۔ ۱۹۸۵ء ہی میں پروفیسر عالم خوندمیری کی کتاب اقبال کشش و گریز کے عنوان سے اقبال اکیڈمی حیدر آباد کے زیرِ اہتمام منصۂ شہود پر آئی۔ اقبال پر عالم خوندمیری کے مضامین پر مشتمل اس کتاب کو محمد ظہیر الدین احمد نے مرتب کیا ہے اور مقدمہ سید خلیل اللہ حسینی نے لکھا ہے۔ اسی سال اقبال اکیڈمی حیدر آباد کی جانب سے سید شکیل احمد کی کتاب اقبال نئی تحقیق شائع ہوئی۔ ۷۰ر صفحات پر محیط اس کتاب میں آندھرا پردیش آرکائیوز کی امثلہ پر مبنی علامہ اقبال کے حالات، غیر مطبوعہ خطوط کے ذریعے، ان کی حیات اور فکروفن کے بعض نئے گوشے سامنے آتے ہیں۔

سید شکیل احمد کی ایک اَور کتاب اقبال اور حیدر آباد ۱۹۸۶ء میں شائع ہوئی۔ ۷۸ر صفحات پر محتوی اس کتاب کو الکتاب پبلشرز حیدر آباد نے شائع کیا ہے۔ اسی برس الکتاب پبلشرز حیدر آباد نے ابو محمد مصلح الدین کی کتاب قرآن اور اقبال کا دوسرا اڈیشن شائع کیا۔ ۱۹۲ر صفحات پر مشتمل اس کتاب کا پہلا اڈیشن ۱۹۴۰ء میں چھپا تھا۔

۱۹۸۷ء میں محمد جمیل الدین صدیقی نے مسلمانوں کے زوال کے اسباب: اقبال کی نظر میں (حصہ اوّل) رحمٰن پبلشرز حیدر آباد کی جانب سے شائع کی۔ اس کتاب کا حجم ۳۴ر صفحات ہے۔ اسی مصنف کی دو اَور کتابیں مسلمانوں کے زوال کے اسباب میں مسئلۂ تقدیر: اقبال کی نظر میں اور مسلمانوں کے عہدِ زوال میں عورت کا رول اور اقبال ۱۹۸۷ء ہی میں شائع ہوئیں۔ اوّل الذکر کتاب کی ضخامت ۳۴ر صفحات اور آخر الذکر کی ۲۷ر صفحات ہے۔

مذکورہ بالا پبلشر نے ۱۹۸۸ء میں محمد جمیل الدین صدیقی کی مزید کتابیں شائع کی ہیں۔

۱۔ علامہ اقبال کے نظریات۔ ۴۸ر صفحات

۲۔ فلسفۂ زندگی اور موت اور اقبال۔۴۸؍صفحات

۳۔ فلسفۂ جہاد فی سبیل اللّٰہ اور علامہ اقبال۔۴۶؍صفحات

۴۔ فلسفۂ شہادت امام حسین عالی مقام اور اقبال۔۴۶؍صفحات

۵۔ اقبال کے نظریات (۲)۔۸۴؍صفحات

۶۔ فلسفہ لا الہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ اور علامہ اقبال۔۴۶؍صفحات

۱۹۸۸ء ہی میں اردو ریسرچ سنٹر حیدرآباد نے ڈاکٹر گیان چند کی کتاب ابتدائی کلام اقبال شائع کی۔ یہ کتاب ۱۴+۴۵۹؍صفحات پر مشتمل ہے۔اسی سال سید غلام محمد کیفی شاہ نظامی حیدرآبادی نے ۱۹۲؍صفحات پر محتوی ایک کتاب کلامِ اقبال کی رُوحانی و انقلابی عظمت کے نام سے مرتب کر کے شائع کی۔

۱۹۹۲ء میں شاہ محی الدین کی کتاب شاعرِ مشرق علامہ اقبال شائع ہوئی۔

۱۹۹۶ء میں مضطر مجاز کی کتاب پیامِ مشرق (ترجمہ) چھپی۔

۱۹۹۷ء میں سید یعقوب شمیم کی کتاب اقبال اور تحریکِ آزادیِ ہند شائع ہوئی۔

۲۰۰۱ء میں الطاف سلطانہ کی کتاب آؤ اقبال سے ملیں منظرعام پر آئی۔

۲۰۰۲ء میں عبدالرحمٰن ظفر کی کتاب اقبال کا سائنسی منہاجِ فکر چھپی۔

۲۰۰۳ء میں انیس الدین کی کتاب قرآن اور ماحولیات شائع ہوئی۔

۲۰۰۵ء میں ڈاکٹر یوسف اعظمی کی کتاب اقبال اور جہانِ نو اشاعت پذیر ہوئی۔

۲۰۰۷ء میں پروفیسر سید سراج الدین کی کتاب جاوید نامہ منظرعام پر آئی۔

۲۰۰۸ء میں عزیز احمد کی کتاب اقبال نئی تشکیل شائع ہوئی۔

۲۰۱۰ء میں ڈاکٹر غلام دستگیر کی کتاب اقبال کی نعتیہ شاعری شائع ہوئی۔

۲۰۱۲ء میں محمد ظہیر الدین کی کتاب اقبال کے ساتھ چند قدم اقبال اکیڈمی حیدرآباد دکن نے شائع کی۔کتاب ۱۳۲؍صفحات پر مشتمل ہے۔

۲۰۱۲ء پروفیسر غلام عمر خاں نے اقبالیات سے متعلق اپنی تمام کتابوں کو یکجا کر کے رُوحِ اقبال کے نام سے مرتب کیا ہے۔ یہ کتاب طباعت کے آخری مراحل میں ہے۔

درج ذیل کتابوں پر سنہ تصنیف کا اندراج نہیں ہوا۔

علامہ اقبال کی داستان دکن میر محمود حسین۔ اردو اکیڈمی حیدرآباد۔
کلیاتِ اقبال۔ کمرشل بک ڈپو حیدرآباد۔

حیدرآباد دکن سے درج ذیل انگریزی کتابیں بھی شائع ہوئیں۔

The Mosque of Corova: A translation into English verse of Iqbal's poem 'Masjid-e-Qurtaba', Translated by M.A. Haleem. Iqbal Academy, Hyderabad-1973

Three Articels of Iqbal by Md. Zaheer Ahmed. Iqbal Academy, Hyderabad-1979

Shikwa Aur Jawab-e-Shikwa: English translation by S. Mehmood Ali Khan, Tyro. Iqbal Academy, Hyderabad-1973

Iqbal as Philosopher by Dr. Sajida Adeeb. Abul Kalam Azad Research Insititute, Hyderabad-1982

Iqbal East & West by Iqbal Academy, Hyderabad-1994

Understanding Iqbal by Prof. S.Sirajuddin 2007

Iqbal ek Mard-e-Aafaqui by Raj Mohan Gandhi 2009

❁

حوالے اور حواشی:

۱۔ عبدالرؤف عروج: اقبال اور بزم اقبال (حیدرآباد دکن)، ص ۴۴
۲۔ ایضاً، ص ۴۵
۳۔ مضامین ڈاکٹر سید محی الدین قادری زور جلد ۲، مرتبہ رفیع الدین قادری، ص ۴۱۲
۴۔ بحوالہ اقبال ریویو حیدرآباد دکن، جنوری ۱۹۶۶ء، ص ۱۳۲
۵۔ سید عبدالواحد معینی: نقش اقبال، ص ۶۸
۶۔ ایضاً، ص ۸۳
۷۔ عطیہ فیضی: اقبال۔ مترجم ضیاء الدین احمد برنی، ص ۴۹-۵۰
۸۔ اقبال اور بزم اقبال حیدرآباد، ص ۱۷
۹۔ ایضاً، ص ۲۸

کتابیات:

- عبدالرؤف عروج: اقبال اور بزمِ اقبال (حیدرآباد دکن)۔ کراچی: دارالادب، ۱۹۷۸ء
- عبدالواحد معینی، سید: نقشِ اقبال۔ لاہور: آئینہ ادب، ۱۹۶۹ء
- عطیہ فیضی: اقبال مترجمہ ضیاء الدین احمد برنی۔ کراچی: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۵۶ء
- محمد اقبال، علامہ: *The Development of Metaphysics in Persia*۔ لندن: لوزاک، ۱۹۰۸ء
- محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال مرتبہ ڈاکٹر صابر کلوروی۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۴ء
- محمد اقبال، علامہ: فلسفۂ عجم مترجمہ میر حسن الدین۔ حیدرآباد دکن: حافظ اکیڈیمی، ۱۹۳۶ء
- محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبال مرتبہ مولوی محمد عبدالرزاق۔ حیدرآباد دکن: عماد پریس، ۱۹۲۴ء
- محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبال مرتبہ مولوی محمد عبدالرزاق (تعارف و تقدیم: ڈاکٹر فرمان فتح پوری)۔ لاہور: بیکن بکس، ۲۰۰۷ء
- محی الدین قادری زور، ڈاکٹر (مرتب): شاد اقبال۔ حیدرآباد دکن: سب رس کتاب گھر، ۱۹۴۲ء

رسائل و جرائد:

- اقبال ریویو، حیدرآباد دکن۔ جنوری ۱۹۶۶ء
- سب رس، حیدرآباد دکن۔ جون ۱۹۳۸ء
- مخزن، لاہور۔ جون ۱۹۱۰ء

□□□

ڈاکٹر زاہد منیر عامر *

اسلام، اقبال، تحرک اور تخلیقیت

زندگی ایک وحدت ہے، جس کی تفہیم کے لیے انسانوں نے فلسفہ، شاعری اور مذہب کی راہیں اختیار کیں۔ مذہب ذاتِ وراء الورا سے رابطے کے ذریعے زندگی کے عقدے کھولتا ہے، فلسفہ انسانی فہم اور فکر کے ذریعے سے زندگی کی حقیقت کو دریافت کرنا چاہتا ہے، شعروادب متخیلہ کی مدد سے زندگی اور اس کے مظاہر کی گرہ کشائی کرتے ہیں۔ مختلف زمانوں اور مختلف خطوں میں انسان انھی تین اسالیب کے ذریعے فہمِ حیات کی راہیں کشادہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کے ہاں زندگی کی تفہیم کا سفران تینوں جہتوں میں آگے بڑھتا ہے۔ وہ بیک وقت ایک شاعر، فلسفی اور مفکر ہیں اور ان سب کے ساتھ ان کے ہاں مذہب سے غایت درجہ انسلاک بھی پایا جاتا ہے۔ مذہب سے انسلاک کی بھی دو صورتیں ہوا کرتی ہیں، جنھیں روایتی انسلاک اور اجتہادی انسلاک کہا جاسکتا ہے۔ اقبال بیک وقت روایتی بھی ہیں اور ان کا زاویۂ نظر اجتہادی بھی ہے۔ وہ روایت کے ساتھ اس حد تک منسلک ہیں کہ اپنے بیٹے کے نام وصیت کرتے ہوئے کہتے ہیں: وہ سلف صالحین کے پیرو ہیں اور ان کی خواہش ہے کہ ان کا بیٹا بھی اسی راہ پر گامزن رہے۔[1] جس سے گمان ہوتا ہے کہ اقبال مذہب کے معاملے میں بہت روایتی نقطۂ نظر رکھتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان کے اجتہادی زاویۂ نظر کا یہ عالم ہے کہ جب وہ اس زاویے سے خود کو دوسروں کی نگاہ سے دیکھتے ہیں تو انھیں روایتی اسلام کے مدعی فقیہانِ کرام اپنے خلاف دکھائی دیتے ہیں:

یہ اتفاق مبارک ہو مومنوں کے لیے
کہ یک زباں ہیں فقیہانِ شہر میرے خلاف[2]

(شعر کا مفہوم: مَیں نے ایسی روشِ فکر اختیار کی ہے، جو روایتی مذہبی لوگوں کے لیے قابل قبول نہیں ہے؛ چناں چہ وہ سب جو عام طور سے ایک دوسرے سے کم ہی متفق ہوتے ہیں، میری مخالفت میں متحد ہیں)

* پروفیسر مسند مولانا ظفر علی خاں، پنجاب یونی ورسٹی، لاہور

نظم 'زہداور رندی' میں انھی لوگوں کے اندیشہ ہاے دُوردراز کو یوں زبان دیتے ہیں:

اس شخص کی ہم پر تو حقیقت نہیں کھلتی
ہو گا یہ کسی اَور ہی اسلام کا بانی[۳]

(شعر کا مفہوم: یہ شخص، یعنی اقبال عجیب وغریب معما ہے، ہم تو اسے نہیں سمجھ سکے۔
ہمیں اندیشہ ہے کہ اپنی جدت پسندی کے باعث یہ کوئی نیا اسلام ایجاد کرے گا)

اسلام دینِ اعتدال ہے، جس نے درمیانی راہ کو بہترین امر قرار دیا (خَیرُ الْاُمُوْرِ اَوْسَطُھَا) اور زمانۂ ماقبل میں پائے جانے والے انتہائی رویوں میں درمیانی راستہ اختیار کیا۔ ملتیں اور مملکتیں جب اپنے اقتدارِ اعلیٰ سے محروم ہوجاتی ہیں تو ان کے ہاں فلسفۂ حیات سے متعلق سوالات جنم لینے لگتے ہیں۔ برِعظیم پاک و ہند میں مسلم اقتدار کے زوال اور انگریز استعمار کی آمد کے بعد بھی ایسا ہی ہوا اور اسلام کی تعبیر وتشریح کے نئے نئے مکاتبِ فکر وجود میں آنے لگے۔ ان مکاتبِ فکر میں سرسید احمد خاں (۱۸۱۷ء-۱۸۹۸ء)، جنھوں نے اپنے تصورِ اسلام کی توسیع واشاعت کے لیے علی گڑھ میں ایک تعلیمی ادارے کی بنیاد رکھی اور دوسری طرف سرسید سے اختلاف رکھنے والے علما نمایاں تھے، جنھوں نے نہ صرف یہ کہ سرسید کی مخالفت کی، بلکہ اپنے تصورِ اسلام کے مطابق دینی اداروں کی بنیاد رکھی اور تحریکوں کی قیادت کی۔ ایسے اداروں میں دارالعلوم دیوبند کا نام نمایاں ہے، جس کے بانی مولانا محمد قاسم نانوتوی (۱۸۳۲ء-۱۸۸۰ء) تھے۔ نئے اور بدلے ہوئے حالات میں اسلام کی یہ دو تعبیریں بجائے خود دریا کے دو کنارے بن گئیں۔ اقبال ان دونوں تصورات کا نقطۂ اتصال ہے، جس نے مغرب کی دانش گاہوں سے تعلیم حاصل کی اور اپنے مشرقی سرمایے کو اپنی آنکھ کا سرمہ بنائے رکھا[۴]، جس کے نتیجے میں اس کے ہاں ایک ایسے معتدل تصور نے جنم لیا، جو اس کے معاصرین میں کم یاب ہے۔ اقبال کے معتدل رویے کی بنیاد جہاں ان کا دوطرفہ، معروضی، وسیع البنیاد مطالعہ ہے؛ وہاں ان کا تصورِ تاریخ بھی اس کی بنیاد بنا۔ اقبال نے تاریخ کو علمی اور فلسفیانہ حوالے سے دیکھا؛ جس کے نتیجے میں ان کے ہاں نہ صرف تاریخ، بلکہ مذہب کے حوالے سے بھی جامع اور اعتدال پسند تصور نے جنم لیا۔ یہ تصور چوں کہ عام اور روایتی تصورات سے ہٹ کر ہے، اس لیے وہ روایتی تصورات کے حامل علما اور قارئین کے ممکنہ ردِعمل سے بھی اپنے کشادہ دل قاری کو آگاہ کرتے ہیں۔ انھوں نے مختلف زمانوں کے فکری دھاروں کا جائزہ لیا تو معلوم ہوا

کہ ماضی میں مذاہب قومی، نسلی یا نجی دوائر میں محدود رہے؛ لیکن اسلام نے اس حقیقت کو آشکارا کیا کہ مذہب قومی ہے نہ نسلی، نہ ذاتی، بلکہ خالصتاً انسانی معاملہ ہے۔ انھوں نے کہا:

> اسلام اصطلاح کے مفہومِ قدیم کے مطابق ایک مذہب نہیں، بلکہ یہ تو ایک رویہ ہے۔ ایسی آزادی کا رویہ، جو کائنات کے ساتھ حریفانہ کشاکش کی ترغیب دیتا ہے۔ دراصل یہ دُنیاے قدیم کے تمام تصورات کے خلاف ایک احتجاج ہے۔ مختصراً اسلام انسان کا حقیقی انکشاف ہے۔[۵]

اس نئے زاویۂ نگاہ کی رَوشنی میں دیکھا جائے تو اقبال مذہب کو ایک متحرک مظہر قرار دیتے ہیں۔ ایک ایسا متحرک مظہر، جس کا تحرک کشاکش سے عبارت ہے؛ جس کے نتیجے میں انسان کی خفتہ و خوابیدہ قوتیں بیدار ہو جاتی ہیں اور اس پر ایک نیا جہانِ امکانات منکشف ہوتا ہے۔ یہ مذہب کا ایسا تصور ہے، جو سراسر غیر روایتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر مذہب ایسا ہی انقلاب آفریں رویہ ہے تو طولِ تاریخ میں اس کی یہ انقلابیت کیوں نمایاں دکھائی نہیں دیتی؟ مذہب کا یہ حقیقی تصور پیش کرنے والے اقبال نے اس سوال سے اغماض نہیں برتا، بلکہ اس سوال کی تحقیق بڑی باریک نگاہی سے کی ہے۔ اس حوالے سے اقبال کا نتیجہ تحقیق یہ ہے کہ تاریخ پر یونانی فلسفہ چھایا ہوا ہے۔ یونانی فلسفیانہ روایت، بعد کے زمانوں میں عیسائیت، یہودیت اور اسلام کی تاریخ پر اثر انداز ہوتی رہی ہے۔ اقبال کے خیال میں اس فکری روایت کا بنیادی نقطہ عدم تحرک ہے۔ افلاطون (۴۲۷ ق م۔ ۳۴۷ ق م) اور ارسطو (۳۸۴ ق م۔ ۳۲۲ ق م) خدا کو محرکِ اوّل سمجھتے ہیں، لیکن خود خدا ان کے نزدیک غیر متحرک ہے۔ ہراقلیطوس (م: اواخر چھٹی صدی ق م) نے حرکت کو حقیقی قرار دیا، لیکن اس کے ہاں بھی یہ حرکت دائروی حرکت میں تبدیل ہوگئی۔ یہی صورت بعد ازاں رواقیین[۶] کے ہاں بھی پیش آئی۔ اقبال نے لکھا ہے:

> یونانیوں کے نزدیک زمانے کی یا تو کوئی حقیقت ہی نہیں تھی، جیسا کہ زینو اور افلاطون کا خیال تھا، یا یہ کہ وہ ایک دائرے میں گردش کرتا رہتا ہے، جیسا کہ ہراقلیطوس اور رواقین نے اس کا تصور کیا؛ حالاں کہ ہم کسی تخلیقی حرکت کے پیش رس اقدامات پر جس معیار کی رَو سے بھی حکم لگائیں گے، اس حرکت کا تصور بطور ایک دائرے کے کیا گیا تو اس کی خلاّقی کالعدم ہو جائے گی۔ دوامی رجعت، دوامی تخلیق نہیں، اسے دوامی تکرار ہی کہا جائے گا۔[۷]

دائروی حرکت کے اس تصور نے بہت قبولیت حاصل کی۔ مسلم فکر کی تاریخ کا ایک پورا دَور اس تصور سے متاثر دکھائی دیتا ہے؛ جب کہ اسلام اس تصور پر یقین نہیں رکھتا، لیکن اہلِ اسلام کو اس

حقیقت تک پہنچنے میں وقت لگا۔ بقول اقبال، جب مسلمان رفتہ رفتہ اس حقیقت کو پا گئے کہ کائنات میں روانی اور حرکت ہے، وہ متناہی ہے اور اضافہ پذیر تو انجامِ کار یونانی فلسفہ کی مخالفت پر اُتر آئے، جس کا اپنی حیاتِ ذہنی کی ابتدا میں انھوں نے بڑے ذوق وشوق سے مطالعہ کیا تھا۔ شروع شروع میں تو انھیں اس امر کا احساس نہیں ہوا کہ قرآن مجید کی رُوح فلسفۂ یونان کے منافی ہے اور اس لیے حکمتِ یونان پر اعتقاد کرتے ہوئے انھوں نے قرآنِ پاک کا مطالعہ بھی فکرِ یونان ہی کی روشنی میں کیا؛ لیکن قرآن مجید کا زور چوں کہ محسوس اور ٹھوس حقائق پر ہے اور حکمتِ یونان کا حقائق کی بجائے نظریات پر، لہٰذا ظاہر ہے یہ کوششیں ایک نہ ایک دن ضرور ناکام رہتیں؛ چناں چہ ایسا ہی ہوا اور یہ اسی کوشش کی ناکامی تھی، جس کے بعد اسلامی تہذیب وثقافت کی حقیقی رُوح برسرِ کار آئی؛ حتیٰ کہ تہذیبِ جدید کے بعض اہم پہلوؤں کو دیکھیے تو ان کا ظہور بھی اسی کا مرہونِ منت ہے۔ اقبال کہتے ہیں: اب ہم اس پوزیشن میں ہیں کہ فکر ودانش کی دُنیا میں اسلام کے لائے ہوئے انقلاب کو دیکھ سکیں، جو اس نے یونانی فلسفے کے خلاف پیدا کیا۔[۸]

اقبال کے نزدیک، حکمتِ یونان کے خلاف اسلام کے لائے ہوئے اس انقلاب نے علم کی تمام شاخوں میں ظہور کیا۔ ریاضی، طب، فلکیات جیسے علوم بھی اس انقلاب سے متاثر ہوئے۔[۹] اقبال کے نزدیک حکمتِ یونان کی اساس جمود پرستانہ ہے، یہ جمود پرستی اقبال کو اس کے خلاف آمادۂ پیکار کر دیتی ہے اور وہ تاریخِ اسلام میں بھی، جہاں جہاں اس کے اثرات دیکھتے ہیں، ان پر تنقید کے لیے نوکِ قلم سے نوکِ خنجر کا کام لیتے دکھائی دیتے ہیں۔ اسرارِ خودی میں حافظ شیرازی (۱۳۲۶ھ-۱۳۸۸ھ) پر تنقید ہو یا عراقی (م ۶۸۸ھ/۱۲۸۹ء) کا استرداد، وہ ان کے پیچھے افلاطونی نظریات کو کارفرما دیکھتے ہیں اور افلاطون کو راہبِ دیرینہ اور گوسفندِ قدیم قرار دیتے ہوئے انھوں نے کہہ دیا تھا:

راہبِ دیرینہ افلاطوں حکیم — از گروہِ گوسفندانِ قدیم
رخشِ او در ظلمتِ معقول گم — در کہستانِ وجود افگندہ سُم
آنچناں افسونِ نامحسوس خورد — اعتبار از دست و چشم و گوش برد[۱۰]

قرآن اور حکمتِ یونان کے درمیان جس بنیادی فرق کی طرف سطورِ بالا میں اشارہ کیا گیا ہے؛ وہی فرق ہے، جو بعد کے زمانے میں مذہب اور سائنس کے فرق کے طور پر سامنے آیا۔ اقبال یہ

سمجھتے ہیں کہ مغرب میں مذہب اور سائنس کا تفاوت، مذہب کے عمومی مزاج کی سائنس سے عدم مطابقت کی دلیل نہیں ہے، بلکہ وہ اسے مذہب اور سائنس کے تفاوت کی بجائے عیسائیت اور سائنس کی چپقلش سے تعبیر کرنا زیادہ مناسب سمجھتے ہیں۔ ایک زمانے میں جب ڈاکٹر جان ولیم ڈریپر (۱۸۱۱ء-۱۸۸۲ء) کی کتاب A Conflict Between Religion and Science کا بہت شہرہ تھا، مولانا ظفر علی خان (۱۸۷۳ء-۱۹۵۶ء) نے اس کتاب کو معرکۂ مذہب و سائنس کے نام سے اُردو میں منتقل کر دیا۔[۱۱] اس کتاب سے متعلق بھی اقبال کی رائے یہ تھی کہ اسلام کا مزاج سائنس سے متصادم نہیں، بلکہ سائنس کا منہاج دراصل مسلمانوں کی دریافت ہے، لیکن یورپ اس بات کو تسلیم نہیں کرتا۔

معرکۂ مذہب و سائنس اصل میں مذہب اور سائنس کی ہنگامہ آرائی کی مظہر نہیں، بلکہ عیسائیت اور سائنس کے تصادم کی تاریخ ہے۔ اس تصادم کی وجہ یہ تھی کہ یورپ کے علما و حکما مسلمانوں کی علمی ترقی سے متاثر ہوئے تو اہلِ فرنگ کے خیالات میں زبردست انقلاب پیدا ہونے لگا اور رومن کیتھولک مذہب والے اس علمی انقلاب سے متصادم ہوئے۔ ڈاکٹر ڈریپر نے اسی انقلاب کی تاریخ لکھ دی۔[۱۲] اقبال نے لکھا ہے کہ یورپ نے اس حقیقت کو اگرچہ بہت دیر میں تسلیم کیا، لیکن بالآخر اسے اس کا اعتراف کرنا ہی پڑا۔ اس حوالے سے انھوں نے رابرٹ بریفالٹ (۱۸۷۶ء-۱۹۴۸ء) کی کتاب *The Making of Humanity* (تشکیل انسانیت) کا ایک اقتباس بھی نقل کیا ہے:

> ہم جسے سائنس کہتے ہیں، یورپ میں اس کا ظہور تحقیق و تفتیش کی جس نئی رُوح کی بدولت ہوا، وہ نتیجہ تھی اس کے نئے نئے منہاجاتِ تحقیق، منہاجِ تجربی، مشاہدے، پیمائش اور ریاضی کی ایک ایسی شکل میں نشو و نما کا، جس سے اہل یونان سرتاسر بے خبر تھے۔ یہ نئی رُوح اور نئے منہاجات یورپ میں پھیلے تو عربوں ہی کے ذریعے۔[۱۳]

اقبال کے خیال میں، اسلامی فکر کا ظہور استقرائی طریقے سے ہوا۔ استقرائی طریقہ تجربی طریقہ ہے، جس میں مخصوص حقائق سے استخراج و استنباط کے ذریعے عمومی اصول وضع کیے جاتے ہیں۔ یہ ایک کلیدی بات ہے، جس کی مدد سے اقبال کے تصورِ اسلام کو سمجھا جا سکتا ہے۔ اقبال نے ۴ مارچ ۱۹۲۷ء کو اسلامیہ کالج لاہور کے حبیبیہ ہال میں خطاب کرتے ہوئے کہا تھا: مذہب، فلسفہ، طبیعیات اور دیگر علوم و فنون، سب کے سب مختلف راستے ہیں، جو ایک ہی منزلِ مقصود پر جا کر ختم ہوتے ہیں۔ مذہب

اور سائنس کے تصادم کا خیال اسلامی نہیں، کیوں کہ...... اسلام ہی نے انسان کو منطق کا استقرائی طریق سکھایا اور علوم کی بنیاد نظریات اور قیاسات پر پرکھنے کے طریق کو مسترد کرنے کی تعلیم دی اور یہی بات علومِ جدیدہ کی پیدائش کا موجب ہوئی۔[۱۴] یہی وجہ ہے کہ اقبال یہ سمجھتے ہیں کہ دُنیا کو تجربی طریقے کا سبق اسلام ہی نے دیا تھا۔ انھوں نے یہ بات صراحت کے ساتھ لکھی ہے کہ یہ کہنا کہ تجربی منہاج (experimental method) کی دریافت کا سہرا مغرب کے سر ہے، سرتاسر غلط ہے۔[۱۵] انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ راجر بیکن کے تصوراتِ سائنس کے ماٰخذ بھی اسلامی علوم ہیں۔ ان کے بقول راجر بیکن نے علم و حکمت کا درس لیا تو کہاں سے؟ اس کا ایک ہی جواب ہے اندلس کی اسلامی درس گاہوں میں۔ انھوں نے بیکن کی تصنیف *Opus Majus* کے پانچویں باب کو ابن الہیثم کی بصریات (optics) کا چربہ قرار دیا۔[۱۶] مثنوی مسافر میں انھوں نے کہا:

حکمتِ اشیا فرنگی زاد نیست
اصلِ او جز لذتِ ایجاد نیست

نیک اگر بینی مسلماں زادہ است
ایں گہر از دستِ ما افتادہ است

چوں عرب اندر اروپا پرکشاد
علم و حکمت را بنا دیگر نہاد

دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند
حاصلش افرنگیاں برداشتند

ایں پری از شیشۂ اسلافِ ماست
باز صیدش کن کہ او از قافِ ماست

لیکن از تہذیبِ لادینے گریز
زاں کہ او با اہلِ حق دارد ستیز[۱۷]

علم و حکمت کی اصل، تخلیقیت کی مرہونِ منت ہوتی ہے اور یہ سرمایہ مسلمانوں نے دُنیا کو دیا۔ جب اہلِ عرب نے یورپ میں پر پھیلائے تو انھوں نے علم و حکمت کو نئی بنیاد عطا کی۔ ان صحرانشینوں کے ڈالے ہوئے بیج کا پھل فرنگ نے حاصل کیا...... الخ

اسلام کے نزدیک زندگی کی بنیاد ٹھوس حقائق پر ہے۔ اقبال بجا طور پر اپنے تصورات کی اساس قرآن میں تلاش کرتے ہیں۔

قرآن کی تعلیم دراصل انفس و آفاق میں غور و تدبر کی تعلیم ہے۔ اقبال نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ قرآنِ کریم کے ہر صفحہ پر انسان کو مشاہدہ اور تجربہ کے ذریعے علم حاصل کرنے کی تعلیم دی گئی ہے اور منتہائے نظر یہ بتایا گیا ہے کہ قوائے فطرت کو مسخر کیا جائے، چناں چہ قرآنِ پاک تو صاف الفاظ میں انسان کو یہ تعلیم دیتا ہے کہ اگر وہ قوائے فطرت پر غلبہ حاصل کر لیں گے تو ستاروں سے بھی پرے پہنچنے کے قابل ہو جائیں گے۔[۱۸]

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود
ہر اک منتظر تیری یلغار کا
تری شوخیِ فکر و کردار کا

یہ ہے مقصدِ گردشِ روزگار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار[19]

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں[۲۰]

اقبال کے نزدیک جذبۂ تخلیق و ارتقا ہی کا دوسرا نام عشق ہے اور دُنیا کو جس مثبت اور تازہ روشِ فکر کی ضرورت ہے، وہ تخلیقی سوچ ہی کے نتیجے میں ممکن ہے۔ عشق تخلیقی سوچ کا محرک ہے اور حرکت کے بغیر زندگی ممکن نہیں، اس لیے زندگی حرکت و انقلاب سے عبارت ہے۔[۲۱] حرکت و انقلاب کے نتیجے میں پیدا ہونے والا جہانِ تازہ نئے خیالات اور تخلیقی سوچ کو کروٹ دیتا ہے، اس لیے جب تک تخلیقی سوچ زندہ ہے، انسان ترقی کرتا رہے گا۔

اقبال کے نزدیک، نہ تو نبی کی ترقی کی کوئی انتہا ہے، نہ عام انسانوں کی ترقی کی کوئی آخری حد ہے۔ ارتقا جاری ہے اور جاری رہے گا، البتہ نبوت کا مقصد حقیقتِ حیات کو واضح کر دینے کے بعد پورا ہو گیا۔[۲۲] نبوت نے یہ حقیقت واضح کی کہ زندگی جامد نہیں، بلکہ لامتناہی انقلاب و ارتقا اور

امکانات کے سفر پر گام زن ہے۔ اسلام دینِ کامل ہے، لیکن دینِ کامل ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس نے زندگی کی کوئی آخری صورت متعین کر دی ہے، بلکہ اس کا کمال یہ ہے کہ اس نے تلقین کی کہ دُنیا کی کوئی صورت قابلِ پرستش نہیں ہے: صورت نہ پرستم من، بت خانہ شکستم من[۲۳]

قرآن کے اس تصور نے مسلمانوں میں خرد افروزی کے رجحان کو فروغ دیا، اس لیے اسلام کی تعلیمات پر استوار ہونے والی تہذیب میں یورپ کے تاریک عہد جیسا کوئی دَور دکھائی نہیں دیتا۔ تاریخ کے مختلف ادوار میں ظہور کرنے والے مذہبی گروہوں کی بنیاد بھی الا ماشاء اللہ نظری اختلاف پر ہے۔ معتزلہ اور اشاعرہ وغیرہ کا ظہور بھی فکری و نظری اختلاف کی بنیاد پر ہوا تھا۔ یہ بات اس امر کا ثبوت فراہم کرتی ہے کہ اسلامی تاریخ اور تہذیب تحرک پر یقین رکھتی ہے اور اس کی بنیاد انفس و آفاق میں غور و تدبر کے ذریعے ذاتِ وراء الورا تک رسائی ہے۔

تاریخ اسلام میں معقولیت پسندی کی روِش کو کسی 'کلیسا' کی ویسی مخالفت کا سامنا نہیں ہوا، جیسی مثال کے طور پر پولینڈ کے ستارہ شناس کوپرنیکس (۱۴۷۳ء-۱۵۴۳ء) کو نظریۂ گردشِ زمین پیش کرنے سے سامنا کرنا پڑا۔ بعد ازاں جب دوسرے ستارہ شناسوں کیپلر (۱۵۷۱ء-۱۶۳۰ء) اور اطالوی سائنس دان گلیلیو (۱۵۶۴ء-۱۶۴۲ء) نے تحرک و گردشِ زمین کے تصور کو کلیسا کی تلواروں سے بے خوف ہو کر زیادہ جرأت کے ساتھ بیان کیا تو اہلِ مذہب کی طرف سے شدید مخالفت کا سامنا ہوا؛ اسی طرح ہالینڈ کے یہودی مفکر بیروش سپائی نوزا (۱۶۳۲ء-۱۶۷۷ء) نے جب خدا اور قوانینِ فطرت کو حقیقت کو منکشف کرنے والے دو رُخ قرار دیا تھا تو اس پر بھی الحاد کا فتویٰ لگایا گیا تھا۔ اقبال آدم کی فکری سرگذشت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

سمجھ میں آئی حقیقت نہ جب ستاروں کی
اسی خیال میں راتیں گزار دیں مَیں نے
ڈرا سکیں نہ کلیسا کی مجھ کو دیواریں
سکھایا مسئلہ گردشِ زمیں مَیں نے
کشش کا راز ہویدا کِیا زمانے پر
لگا کے آئنۂ عقلِ دُور بیں مَیں نے[۲۴]

اسلامی تاریخ میں زندگی کے حقائق کو عقل و نظر کی کسوٹی پر پرکھنے کی روایت اس قدر مضبوط رہی

ہے کہ بعض صورتوں میں عقلیت کے غلبے سے اختلاف نے جنم لیا، جو مستقل مکاتبِ فکر کا درجہ اختیار کر گیا۔ معتزلہ کی منطقیت مشہور ہے، وہ زندگی کی مادی تعبیر میں بہت آگے بڑھ گئے تھے اور الہامی کلام کو بھی عقلی معیاروں پر پرکھنا چاہتے تھے۔ یہاں فکری اختلاف کی شدت کے باعث انھیں معتزلہ (یعنی الگ ہو جانے والے) قرار دیا گیا، لیکن بقول اقبال، یہ تنازع اس قسم کا نہ تھا، جو یورپ کے رَوشن دماغ علما اور تاریک خیال پادریوں کے درمیان پیدا ہوا، بلکہ وہ تو ایک علمی بحث تھی، جس کا موضوع محض یہ تھا کہ آیا، ہمیں الہامی کلامِ ربی کو عقلِ انسانی کے معیار پر پرکھنے کا حق حاصل ہے یا نہیں؟ جب کہ یورپ کو بحیثیت مجموعی اسلام کے دیے ہوئے تجربی طریقے کے سبق کو سمجھنے میں بہت دیر لگی۔[۲۵] عقلی رویے سے وابستگی میں شدت کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان اپنے دورِ عروج میں یونانی فلسفے سے متاثر ہوئے۔ یونانی فلسفہ، جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، حرکت کے تصور کا اثبات نہیں کرتا اور جب حرکت کا تصور بنیادی فکر سے رخصت ہوتا ہے تو تجربی اور سائنسی اندازِ نظر بھی رخصت ہو جاتا ہے۔ یونانی فلسفے کے عربی میں تراجم ہوئے، اس پر کتابیں لکھی گئیں، تنقیدی مکاتبِ فکر وجود میں آئے؛ یہاں تک کہ غزالی (۱۰۵۸ء-۱۱۱۱ء) کو تہافۃ الفلاسفہ لکھ کر اس کا توڑ کرنا پڑا، اس کے علاوہ انھوں نے المنقذ من الضلال میں بھی فلسفے کا رد پیش کیا۔ بعد ازاں ابن رُشد (۱۱۲۶ء-۱۱۹۸ء) نے غزالی کی تہافۃ الفلاسفہ کے جواب میں تہافۃ التہافہ لکھی۔ اس سے جہاں مسلم معاشرے میں پائی جانے والی فکری آزادی کا اندازہ ہوتا ہے، وہاں مسلم معاشرے پر یونانی فکر کے اثرات کا اندازہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ اقبال کے خیال میں، یونانی فلسفے کی رُوح، اسلام کی رُوح سے متصادم ہے۔

اقبال کے نزدیک، جب تک مسلم فکر یونانی تخیلات کے قریب رہی، قرآن کی حرکی رُوح سے دُور رہی۔ قرآن زندگی کے متحرک رُوپ کو اجاگر کرتا ہے۔ اسلام کے نزدیک، زندگی کی بنیاد ٹھوس حقائق پر ہے۔ اقبال بجا طور پر اپنے تصورات کی اساس قرآن میں تلاش کرتے ہیں۔ سید نذیر نیازی نے لکھا ہے کہ جب البرٹ آئن سٹائن (۱۸۷۹ء- ۱۹۵۵ء) کا Growing Universe کا تصور سامنے آیا تو اقبال دیر تک اس کے بارے میں غور کرتے رہے۔ انھوں نے قرآنِ حکیم کی طرف رجوع کیا تو نظر سورۃ فاطر کی آیت یَزِیْدُ فِی الْخَلْقِ مَایَشَآءُ[۲۶] پر رُک گئی کہ وہ جیسے چاہتا ہے، اپنی تخلیق میں اضافے کرتا رہتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ زندگی ایک مسلسل عمل ہے اور اس ناتے اسے منجمد نہیں کہا جا سکتا۔ اس کے علاوہ اقبال سورۃ الرحمٰن کی آیت کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ

فِیْ شَاْنٍ[۲۷] (وہ ہر روز ایک نئے روپ میں جلوہ گر ہوتا ہے، اسے ہے ہر روز ایک دھندا) اور سورۂ انشقاق کی آیت لَتَرْکَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ[۲۸] (تم کو چڑھنا ہے سیڑھی پر سیڑھی) سے قرآن کے حرکی تصور کا استنباط کرتے ہیں۔ تحرک کا یہ خیال ان کی شاعری میں مختلف صورتوں میں ظہور کرتا ہے۔ یہ مت سمجھو کہ کائنات کا تخلیقی عمل مکمل ہو چکا ہے؛ نہیں، ابھی انگور کی بیل میں ہزاروں شرابیں چھپی ہوئی ہیں:

گماں مبر کہ بہ پایاں رسید کارِ مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است[۲۹]

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کُنْ فَیَکُوْن[۳۰]

یہ خیال ان کے ہاں ابتدا ہی سے موجود رہا، جیسا کہ ان کی نظموں: چاند اور تارے[۳۱]، ستارہ[۳۲]، ساقی نامہ[۳۳] اور بالِ جبریل کی غزلیں مثلاً تیسویں غزل[۳۴] وغیرہ وغیرہ سے ظاہر ہے۔ ان کے اوّلین اُردو شعری مجموعے بانگِ درا کی نظم 'طلبۂ علی گڑھ کالج کے نام' کا یہ شعر ملاحظہ ہو:

آتی تھی کوہ سے صدا ، رازِ حیات ہے سکوں
کہتا تھا مورِ ناتواں ، لطفِ خرام اور ہے[۳۵]

بعد کے زمانے میں، جب انھوں نے ہائنا (۱۷۹۷ء-۱۸۵۶ء) کی نظم 'سوالات' کا جواب 'زندگی و عمل' کے عنوان سے دیا تو پیام مشرق میں کہا:

ساحلِ افتادہ گفت ، گرچہ بسے زیستم
ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من چیستم

موجِ زخود رفتۂ تیز خرامید و گفت
ہستم اگر میروم ، گر نہ روم نیستم[۳۶]

(گرے پڑے ساحل نے کہا کہ اتنی زندگی گزارنے کے باوجود میں اپنی حقیقت سے آگاہ نہیں ہو سکا، تیز رفتار موج نے تڑپ کر کہا کہ جب تک مجھ میں حرکت ہے، مَیں موج ہوں؛ جب حرکت نہیں رہے گی تو مَیں موج نہیں رہوں گی، یعنی تحرک ہی زندگی ہے)

اقبال کے اس تصور کے نقادوں کا خیال ہے کہ زندگی محض تحرک سے عبارت نہیں، ہم ایک قدم آگے بڑھاتے ہیں تو دوسرا قدم پیچھے بھی ہٹتا ہے۔ زندگی محض کمال کی جانب پیش رفت کا نام نہیں ہے، اس میں زوال کے عناصر بھی کارفرما رہتے ہیں۔ یہ اعتراض بجا معلوم ہوتا ہے، لیکن یہ اعتراض اقبال پر اُس وقت وارد کیا جاسکتا ہے، اگر انھوں نے تحرک کے ساتھ کچھ قدروں کے ثبات پر زور نہ دیا ہو۔ اقبال کے ہاں تحرک کی تجلیل کے ساتھ ثبات کا اثبات بھی موجود ہے۔

دراصل اقبال کے نزدیک، اسلام ایک ایسے عالم کی تشکیل کرتا ہے، جو اپنی اساس پر محکم ہونے کے باعث ثبات وقرار کا حامل ہے، لیکن اس کے ساتھ ایک زندہ مظہر ہونے کے ناتے ہر دم رَواں اور تپاں بھی ہے۔ جاوید نامہ کے فلکِ عطارد میں انھوں نے زندہ رُود کے ساتھ جمال الدین افغانی (۱۸۳۸ء-۱۸۹۷ء) کے مکالمے میں زندہ رُود کی یہ الجھن افغانی کے سامنے پیش کی ہے کہ ہم خاکیوں کی کشتی ناخدا کے بغیر ہے اور کوئی نہیں جانتا کہ قرآن کا مطلوب عالم کہاں ہے؟

ز ورق ما خاکیاں بے ناخداست
کس نداند عالمِ قرآں کجاست[۳۷]

جمال الدین افغانی زندہ رُود کے اس استفسار کا جواب دیتے ہوئے اُس عالم کی تفصیل بیان کرتے ہیں کہ وہ عالم ہنوز ہمارے سینوں میں گم ہے اور دُنیا اس عالم کو بیدار کردینے والی قم کے انتظار میں ہے۔ وہ ایک ایسا عالم ہے، جو رنگ وخون کے امتیازات سے ماورا ہے اور جس کی شام، فرنگ کی صبح سے بھی رَوشن تر ہے، جس میں بندہ وآقا کی تمیز نہیں اور جو مومن کے دل کی طرح بے حدود وثغور ہے۔ وہ ایک ایسا خوب صورت عالم ہے کہ اس کی ایک نظر کے فیض سے حضرت عمرؓ جیسی شخصیت کی رُوح میں بھی بیداری کا بیج کاشت ہوگیا تھا۔ وہ عالم لازوال ہے اور اس کی واردات نَو بہ نَو ہے، اسی طرح اس کے ثمرات اور اس کے محکمات بھی نَو بہ نَو ہیں۔ اس کا باطن اتنا محکم ہے کہ وہ کسی بھی تغیر کے اندیشے سے محفوظ ہے، جب کہ اس کا ظاہر ہر لحہ انقلاب اور تبدیلی کا مظہر ہے۔ وہ عالم تیرے اندر موجود ہے، تجھے چاہیے کہ اس عالم کی طرف نگاہ ڈالے۔

زندہ رُود اور افغانی کے مکالمے کی اس تفصیل سے اقبال کے نظریۂ حرکت پر کیے گئے اعتراض کا شافی جواب مل جاتا ہے کہ انھوں نے زندگی میں ثبات کے پہلو کو نظر انداز نہیں کیا۔ انھوں نے جہاں یہ کہا کہ:

تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
فریبِ نظر ہے سکون و ثبات[۳۸]

وہاں ان کا یہ کہنا کہ اس کا باطن مستحکم ہوتا ہے، جب کہ اس کے ظاہر میں ہر لحہ تبدیلیاں آتی رہتی ہیں؛ ان کے نظریۂ حرکت کو متوازن کر دیتا ہے۔

باطنِ او از تغیر بے غمے
ظاہرِ او انقلابِ ہر دمے[۳۹]

(اس کا ظاہر تو ہر لحہ متغیر اور متبدل ہوتا ہے، لیکن اس کے باطن و داخل کی دُنیا ہر قسم کے انقلابات سے بے نیاز ہوتی ہے)

اب سوال یہ ہے کہ اقبال نے اسلام میں نظریۂ حرکت کو کہاں دریافت کیا ہے......؟ اس کا جواب ہے......اجتہاد۔ انھوں نے لکھا ہے:

لغوی اعتبار سے تو اجتہاد کے معنی ہیں کوشش کرنا، لیکن فقۂ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے: وہ کوشش، جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کے لیے کی جائے اور جس کی بنا، جیسا کہ مَیں سمجھتا ہوں، شاید قرآن کریم کی اس آیت وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا پر ہے۔[۴۰]

اجتہاد کا مطلب کھلی آزادی نہیں ہے کہ جس حکم کو وقتی ضرورت کے تحت جیسا چاہیں، حسبِ منشا اس کی تعبیر و تشریح کر کے تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اجتہاد کے لیے اسلام میں قرآن و سنت کی بنیاد ازبس ضروری ہے۔ اس کے نتیجے میں مستنبط ہونے والے احکام گو نظر بظاہر نئے دکھائی دیتے ہوں، اپنی نہاد میں نئے نہیں ہوتے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اپنے رُوپ میں نئے ہوتے ہیں۔ رُوپ اور نہاد کا یہی فرق ہے، جسے اقبال کے تصورِ حرکت پر اعتراض کرنے والوں نے نظر انداز کیا ہے۔ نہاد کا ثبات اور رُوپ کا تغیر ہی اقبال کا تصورِ حرکت ہے اور اسی کو انھوں نے اسلامی ثقافت کی رُوح قرار دیا ہے۔

اجتہاد دراصل زندگی کی علامت ہے۔ گزرتے لمحوں کے ساتھ زندگی منکشف ہوتی رہتی ہے، اس لیے ایک زندہ دین کے احکام میں بھی انکشاف کی یہ صلاحیت ہونا ضروری تھا۔ اسلام کا مزاج ایک رَواں دواں سمندر کا سا ہے۔ ٹھہرے ہوئے پانی اور روانی کے ساتھ آگے بڑھتے ہوئے سمندر میں جو فرق ہے، وہ محتاجِ بیان نہیں۔ دریا کی حرکت اور ٹھہراؤ میں بھی ایک لطیف فرق

ہوسکتا ہے، وہ فرق آزادانہ فضا میں آگے بڑھنے اور مسلط کی گئی راہوں پر قدم زن ہونے کا فرق ہے؛ اس لیے اقبال بجا طور پر اجتہاد کو کچھ شرائط کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ یہ شرائط کردار، تفکر، تفقہ فی الدین اور آزادی ہیں۔

ختم نبوت کا عقیدہ بھی مسلم تہذیب کو جمود سے بچاتا ہے، وہ یوں کہ ختم نبوت کے باعث کارِ نبوت امت کی طرف منتقل کر دیا گیا، جس کے نتیجے میں ہر امتی نبی کے مشن کی تکمیل پر مامور ہے؛ یوں ملتِ اسلام کے ہر فرد سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ محض اپنی شخصیت کی تکمیل پر قانع نہ ہو، بلکہ دین کے بارے میں حاصل ہونے والی فہم کو دوسروں تک منتقل بھی کرے۔ یہ وہ فریضہ ہے، جو ختم نبوت کے باعث امتِ محمدیہ کے افراد پر عائد ہوا ہے۔ اقبال نے اپنے خطبات میں لطائف قدوسی سے حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ کا ایک قول نقل کیا ہے: محمد مصطفیٰ در قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنیٰ رفت و باز گردید۔ واللہ ما باز نگردیم [۴۱]

اس اقتباس سے اقبال نے شعورِ نبوت اور شعورِ ولایت کا فرق واضح کیا ہے کہ نبی کو اپنی ہستی کی تکمیل سے بڑھ کر اپنے رُوحانی تجربے میں امت کو بھی شریک کرنا ہوتا ہے، اس لیے وہ معراج تک پہنچنے کے باوجود پلٹ کر آتا ہے، تا کہ اس تجربے کا علم امت تک پہنچایا جا سکے۔

اصل میں اقبال کا بنیادی مسئلہ افرادِ اُمت کی شخصیتوں کی تشکیل ہے۔ وہ اسی مقصد کے لیے یونانی فلسفے پر تنقید کرتے ہیں، زندگی کے حرکی تصور کو بیان کرتے ہیں اور اسی مقصد کے لیے شعورِ ولایت پر شعورِ نبوت کو ترجیح دیتے ہیں اور اسی مقصد کے لیے خودی کا تصور پیش کرتے ہیں۔ یہاں ایک سوال کا جواب رہا جاتا ہے کہ اقبال نے تجربی طریقے کو مسلمانوں کی میراث قرار دے کر جدید سائنس کی تمام ترقیوں کی بنیاد کو تبدیل کر دیا ہے، جب کہ جدید سائنس کا نتیجہ جس ٹیکنالوجی کی صورت میں نکلا ہے، وہ بحیثیت مجموعی انسانی شخصیتوں کی تشکیل اور ان کے استحکام کے لیے زیادہ مفید ثابت نہیں ہوئی ہے۔ انسانی شخصیتیں اور معاشرے اس کے ہاتھوں تڑپتے تلملاتے دکھائی دے رہے ہیں۔ اگرچہ دُنیا سمٹ کر گلوبل ویلج بن چکی ہے، لیکن اس گلوبل ویلج میں افراد ایک دوسرے سے تمام تر قرب کے باوجود بچھڑ چکے ہیں۔ ایجادات کی پیدا کردہ کم مکانی کے باوصف، انسانوں کے درمیان صدیوں کے فاصلے حائل ہیں اور عہدِ حاضر خود اقبال ہی کے لفظوں میں انسانوں کا ملک الموت بن چکا ہے، جس نے انھیں فکرِ معاش دے کر ان کی رُوحوں کو قبض کر رکھا ہے اور فرد ایک

پرِ کاہ کی حیثیت اختیار کر چکا ہے، جسے سوسائٹی کا بے پناہ سیلاب بہائے چلا جا رہا ہے۔ فرد کی خودی جدید صنعتی معاشرے نے کچل کر رکھ دی ہے؛ اقبال کے نزدیک، اس صورتِ حال کا علاج یہ ہے کہ فرد کسبِ معیشت کے میکانیت آفرین اثرات سے بچے اور خود کو معاشرے کی دی ہوئی ترجیحات کے ہاتھوں میں کھلونا بننے سے بچائے، اس لیے وہ اپنے مخاطب کو اپنی ہستی کی طرف لوٹنے کی دعوت دیتے ہیں، جو خوشبو کی طرح ہے، لیکن اس کی ہستی پھول کی پتیوں کی طرح بکھر کر رہ گئی ہے۔ اس نے اپنے آپ کو اور اپنے سرمایۂ حکمت کو کھو دیا ہے۔ وہ اگر اپنی ہستی کو دریافت کرلے گا تو اس کی ہستی کی خاک سے نئے جہان تعمیر ہو جائیں گے:

شد پریشاں برگِ گل چوں بوے خویش
اے ز خودرم کردہ باز آسوے خویش[۴۲]

عہدِ جدید کی میکانیت اور سفا کی سے نجات کے لیے انسانیت کو اعلیٰ انسانی اقدار و اوصاف کی ضرورت ہے۔ اقبال نے اس ضرورت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا:

> جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے امتیازات کو مٹایا نہ جائے گا، اُس وقت تک دُنیا میں انسان سعادت و فلاح کی زندگی بسر نہ کر سکے گا اور اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ معنی نہ ہوں گے۔[۴۳]

اقبال کے خیال میں انسانیت کو ایک ایسی جمہوریت کی ضرورت ہے، جو رُوحانیت کی بنیاد پر استوار ہو۔ ان کے تصورِ اسلام میں یہی اسلام کا منتہی و مقصود ہے[۴۴] اور اقبال کا یہی وہ حقیقی اور رَوشن تصور ہے، جو اسلام کو مذہب نہیں، بلکہ ایک رویے کے رُوپ میں نمایاں کرتا ہے۔ ایک ایسا آزاد اور تخلیقی رویہ، جو کائنات کے ساتھ حریفانہ کشاکش کی ترغیب دیتا ہے اور جو انسان اور اس کے امکانات کا حقیقی انکشاف ہے۔

❁

حوالے اور حواشی:

۱۔ ڈاکٹر جاوید اقبال: زندہ رود، حیات اقبال کا اختتامی دور مشمولہ زندہ رود (ہر سہ جلد یکجا)، ص ۱۰۶۹

۲۔ علامہ محمد اقبال: بالِ جبریل مشمولہ کلیات اقبال اردو، ص ۷۸۔۳۷۰

۳۔ علامہ محمد اقبال: بانگ درا مشمولہ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۶۰

۴۔ خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانش فرنگ سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف

بالِ جبریل مشمولہ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۰/۳۳۲

۵۔ زندہ رود، حیاتِ اقبال کا اختتامی دور، ص ۱۰۵۰

۶۔ ایک فلسفیانہ مکتبِ فکر

Stoicism is a school of Hellenistic philosophy, founded in Athens by Zeno of Citium in the early third century BC It proved to be a popular and durable philosophy, with a following throughout Greece and the Roman Empire from its founding until all the schools of philosophy were ordered closed in 529 BC by the Emperor Justinian-I, who perceived their pagan character to be at odds with his Christian faith. The core doctrine of Stoicism concerns cosmic determinism and human freedom, and the belief that virtue is to maintain a will that is in accord with nature.

In the life of an individual, virtue is the sole good. Things such as health, happiness and possessions; etc., are of no account. Since virtue resides in the will, everything, good or bad in a man's life, depends only upon himself. He may become poor, but what of it? He can still be virtuous. A tyrant may put him in prison, but he can still persevere by living in harmony with nature. He may be sentenced to death, but he can die nobly, like Socrates. Therefore, every man has perfect freedom, provided he emancipates himself from the mundane desires.

http://en.wikipedia.org/wiki/Stoicism

۷۔

Muhammad Iqbal. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, edited and annoted by: M Saeed Sheikh. p. 113

اردو ترجمے کے لیے: نذیر نیازی، سیّد (مترجم): تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، طبع سوم، ص ۱۹۷

۸۔

We are now in a position to see the true significance of the intellectual revolt of Islam against Greek philosophy. The fact that

this revolt originated in a purely theological interest, shows that the anti-classical spirit of the Qur'an asserted itself in spite of those who began with a desire to interpret Islam in the light of Greek though.

*The Reconstruction of Religious Thought in Islam,*p113

۹۔ ایضاً،ص۱۰۲

۱۰۔ علامہ محمد اقبال: اسرار و رموز مشمولہ کلیات اقبال فارسی،ص۳۲

۱۱۔ یہ ترجمہ پہلی بار انجمن اردو حیدرآباد دکن نے رفاہ عام سٹیم پریس لاہور سے چھپوا کر ۱۹۱۰ء میں شائع کیا۔ آغاز میں مولوی عبدالحق کا ۵۹رصفحات پر مشتمل مقدمہ ہے، جس کے بعد مترجم کے قلم سے ۹ صفحات پر مشتمل ڈاکٹر جان ولیم ڈریپر کے حالات درج ہیں۔جدید اشاعت۔لاہور: الفیصل ناشران،۱۹۹۵ء

۱۲۔ محمد رفیق افضل (مرتب): گفتار اقبال،ص۲۳

۱۳۔ اقبال نے لکھا ہے: یہ آکسفورڈ اسکول میں ان کے جانشین تھے، جن سے راجر بیکن نے علوم عربیہ کی تعلیم پائی؛ لٰہذا تجربی منہاج کی اشاعت پر فخر کرنے کا حق راجر بیکن کو پہنچتا ہے، نہ کہ اس کے مشہور ہم نام کو۔ راجر بیکن کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ مسیحی یورپ میں اس کا شمار اسلامی سائنس اور منہاج سائنس کے مبلغین میں ہوتا ہے۔ وہ یہ کہتے کبھی نہیں تھکا کہ اگر اس کے معاصرین کو سچ مچ علم کی تلاش ہے تو انھیں چاہیے کہ عربی زبان اور عربی علوم کی تحصیل کریں۔ رہی یہ بحث کہ منہاج تجربی کس کی ایجاد ہے...... سو یہ بھی ایک نمونہ ہے ان زبردست غلط بیانیوں کا، جو مغربی تہذیب کے مبدا و ماخذ کے بارے میں کی جاتی ہیں، اس لیے کہ بیکن کا زمانہ آیا تو عربوں کا تجربی منہاج سارے یورپ میں پھیل چکا تھا اور لوگ بڑے اشتیاق سے اس کی طرف بڑھ رہے تھے......

سب سے بڑی خدمت، جو عربی تہذیب و ثقافت نے جدید دُنیا کی کی ہے، وہ سائنس ہے، گو اس کے ثمرات بہت آگے چل کر ظاہر ہوئے۔ یہ عفریت اپنی پوری شان اور قوت سے نمودار ہوا تو اس وقت جب اسلامی اندلس تاریکی کے پردوں میں چھپ چکا تھا، لیکن یہ صرف سائنس ہی نہیں، جس سے یورپ کے اندر زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی، اسلامی تہذیب وتمدن کے اَور بھی متعدد اور گوناگوں اثرات ہیں، جن سے یورپ میں پہلے پہل زندگی نے آب وتاب حاصل کی۔

پھر اگرچہ مغربی تہذیب کا کوئی پہلو نہیں، جس سے اسلامی تہذیب وثقافت کے فیصلہ کن اثرات کا پتا نہ چلے، لیکن اس کا سب سے بڑا اور روشن ثبوت اس طاقت کے ظہور سے ملتا ہے، جو عصر حاضر کی مستقل اور نمایاں ترین قوت اور اس کے غلبے اور کارفرمائی کا سب سے بڑا سرچشمہ ہے۔ ہمارا مطلب ہے علوم طبعیہ اور رُوح۔ پھر اگر ہم علوم طبیعیہ میں عربوں کے مرہونِ منت ہیں تو اس لیے نہیں کہ انھوں نے بڑے بڑے

انقلاب آفرین نظریوں کی بنا رکھی، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر کسی اور چیز، یعنی سائنس کی ہستی اور وجود کے لیے۔ دُنیائے قدیم کو، جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں، عہد قبل سائنس کی دُنیا تصور کرنا چاہیے۔ اہلِ یونان کے یہاں فلکیات اور ریاضی کی حیثیت ایک باہر سے لائی ہوئی چیز کی تھی، جسے یونانی تہذیب وتمدن نے ہمیشہ اجنبیت اور مغائرت کی نگاہوں سے دیکھا۔ یونانی خیالات میں نظم و ترتیب پیدا کرتے، تعلیمات اور نظریوں سے کام لیتے، لیکن یہ امر کہ صبر اور محنت سے تحقیق وتدقیق کی طرف قدم اٹھائیں، یہ دیکھیں کہ اثباتی اور قطعی علم بہ دیر اور آہستہ آہستہ تھوڑا تھوڑا کر کے جمع ہوتا ہے، سائنس کے منہاجات بڑے نازک اور دقیق ہیں، مشاہدات میں ایک ایک چیز پر مسلسل اور مستقلاً نظر رکھنا پڑتی ہے، یہ سب باتیں یونانی مزاج کے خلاف تھیں۔ بجز ایک استثنا، یعنی اسکندریہ کے کہ یہی ایک مقام تھا، جہاں قدیم کلاسیکی دُنیا نے سائنس کا مطالعہ صحیح زاویہ نظر سے کیا، لہٰذا ہم جسے سائنس کہتے ہیں، یورپ میں اس کا ظہور تحقیق وتفتیش کی جس نئی رُوح کی بدولت ہوا، وہ نتیجہ تھی اس کے نئے نئے منہاجات تحقیق، منہاج تجربی، مشاہدے، پیمائش اور ریاضی کی ایک ایسی شکل میں نشوونما کا، جس سے اہلِ یونان سرتاسر بے خبر تھے۔ یہ نئی رُوح اور نئے منہاجات یورپ میں پھیلے تو عربوں ہی کے ذریعے۔ (علامہ محمد اقبال: تشکیل جدید الہیات اسلامیہ مترجمہ سید نذیر نیازی، ص۱۹۹-۲۰۱ بحوالہ تشکیلِ انسانیت، ص۱۹۰)

۱۴۔ محمد رفیق افضل: گفتار اقبال، ص۲۳

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ یہاں خطبات اقبال کے مرتب پروفیسر ایم سعید شیخ صاحب کا ایک فاضلانہ حاشیہ ۱۶ دیکھنا افادے کا باعث ہوگا:

Cf. Opus Majus, trans. Robert Belle Burke, Vol. II, Part V (p. 419-82). It is important to note that Sarton's observation on Roger Bacon's work on optics is very close to that of Allama Iqbal. 'His optics', says Sarton, 'was essentially based upon that of Ibn al-Haitham, with small additions and practical applications' (op. cit., II, 957). As reported by Dr M. S. Namus, Allama Iqbal helped him in understanding the rotographs of the only MS. (No. 2460 in Bibliothé que Nationale, Paris) of Ibn Haitham's Tahrur al-Manazir for a number of days; cf. Ibn al-Haitham: Proceedings of the Celebrations of 1000th Anniversary (held in November 1969 under the auspices of Hamdard National Foundation Pakistan, Karachi), p. 128.

See, however, Professor A. I. Sabra's scholarly article: 'Ibn al-Haytham' in Dictionary of Scientific Biography, VI, 189-210, especially p. 205 where he gives an up-to-date information about the MSS of Ibn Haitham's Kitab al-Manazir. According to Professor Sabra, 'The reference in Brockelmann to a recension of this work in the Paris MS, ar. 2460 (Brockelmann has 2640) is mistaken; the MS is a recension of Euclid's Optics which is attributed on the title page to Hasan ibn (Musa ibn) Shakir'. *The The Reconstruction of Religious Thought in Islam* edited and annoted by: M Saeed Sheikh. p. 182.

۱۷۔ افغانستان کے سابق سربراہ ظاہر شاہ (م: ۲۳ جولائی ۲۰۰۷ء) سے خطاب کرتے ہوئے، در پس چہ باید کرد اے اقوام شرق، مشمولہ کلیات اقبال فارسی،ص ۸۴

۱۸۔ علامہ محمد اقبال: بال جبریل مشمولہ کلیات اقبال اردو،ص ۱۲۸/۴۲۰

۱۹۔ ایضاً،ص ۱۲۸-۱۲۹/۴۲۰-۴۲۱

۲۰۔ ایضاً،ص ۶۱/۳۵۳

۲۱۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم: فکر اقبال،ص ۱۲۲

۲۲۔ ایضاً،ص ۱۲۳

۲۳۔ علامہ محمد اقبال: پیام مشرق، مشمولہ کلیات اقبال فارسی،ص ۱۵۲/۳۲۲

۲۴۔ علامہ محمد اقبال: بانگ درا مشمولہ کلیات اقبال اردو،ص ۸۲

۲۵۔ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.103

۲۶۔ سورہ فاطر ۳۵:۱

۲۷۔ سورہ رحمٰن ۵۵:۲۹

۲۸۔ سورہ انشقاق ۸۴:۱۹

۲۹۔ پیام مشرق مشمولہ کلیات اقبال فارسی،ص ۹۴/۲۶۴

۳۰۔ بال جبریل مشمولہ کلیات اقبال اردو،ص ۲۸/۳۲۰

۳۱۔ بانگ درا مشمولہ کلیات اقبال اردو،ص ۱۱۹

۳۲۔ ایضاً،ص ۱۴۷

۳۳۔ بال جبریل مشمولہ کلیات اقبال اردو،ص ۱۲۲/۴۱۴

۳۴۔ ایضاً،ص ۵۳/۳۴۵

۳۵۔ بانگ درا مشمولہ کلیات اقبال اردو، ص ۱۱۵

۳۶۔ پیام مشرق مشمولہ کلیات اقبال فارسی، ص ۲۹۸/۱۲۸

۳۷۔ جاوید نامہ مشمولہ کلیات اقبال فارسی، ص ۶۵۵/۶۷

۳۸۔ بال جبریل مشمولہ کلیات اقبال اردو، ص ۳۱۸/۱۲۶

۳۹۔ جاوید نامہ مشمولہ کلیات اقبال فارسی، ص ۶۵۵/۶۷

۴۰۔ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* p.117 Cf.29;69

۴۱۔ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lecture v: The Spirit of Muslim Culture, p.99 Cf. 'Abd al-Quddus Gangohi, *Lataif-i Quddosia*, ed. Shaikh Rukn al-Din, Latifah 79; (Original text is in Persian) آیت کا حوالہ: سورہ النجم ۵۳: ۹

۴۲۔ اسرار و رموز مشمولہ کلیات اقبال فارسی، ص ۶۹

۴۳۔ New Years Message telecast by All India Radio 1st January 1935 *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, compiled & edited by Latif Ahmad Sherwani Lahore: Iqbal Academy Pakistan 2005 p298

۴۴۔ اقبال کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

The idealism of Europe never became a living factor in her life, and the result is a perverted ego seeking itself through mutually intolerant democracies whose sole function is to exploit the poor in the interest of the rich. Believe me, Europe today is the greatest hindrance in the way of man's ethical advancement. The Muslim, on the other hand, is in possession of these ultimate ideas of the basis of a revelation, which, speaking from the inmost depths of life, internalizes its own apparent externality. With him the spiritual basis of life is a matter of conviction for which even the least enlightened man among us can easily lay down his life; and in view of the basic idea of Islam that there can be no further revelation binding on man, we ought to be spiritually one of the most emancipated peoples on earth. Early Muslims emerging out of the spiritual slavery of pre-Islamic Asia were not in a position to realize the true significance of this basic idea. Let the Muslim of today

appreciate his position, reconstruct his social life in the light of ultimate principles, and evolve, out of the hitherto partially revealed purpose of Islam, that spiritual democracy which is the ultimate aim of Islam"

The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lecture VI "The Principle of Movement in Islam" p.180

کتابیات:

- بریفالٹ، رابرٹ: *The Making of Humanity*
- جاوید اقبال، ڈاکٹر: زندہ رود۔ لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۹ء
- خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر: فکرِ اقبال۔ لاہور: بزمِ اقبال، ۱۹۶۸ء
- ڈریپر، ڈاکٹر جان ولیم: معرکہ مذہب و سائنس۔ مترجمہ مولانا ظفر علی خاں۔ حیدرآباد دکن: انجمن اردو، ۱۹۱۰ء/ لاہور: الفیصل ناشران، ۱۹۹۵ء
- لطیف احمد شروانی (مرتب): *Writings and Statements of Iqbal* [illegible] اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۵ء
- محمد اقبال، علامہ: تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ مترجمہ سید نذیر نیازی۔ لاہور: بزم اقبال، طبع سوم، مئی ۱۹۸۶ء
- محمد اقبال، علامہ: کلیات اقبال اردو۔ لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۶ء
- محمد اقبال، علامہ: کلیات اقبال فارسی۔ لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، س ن
- محمد اقبال، علامہ: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، مرتبہ ایم سعید شیخ۔ لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ۲۰۰۶ء
- محمد رفیق افضل (مرتب): گفتار اقبال۔ لاہور: ادارۂ تحقیقاتِ پاکستان، جامعہ پنجاب، ۱۹۶۹ء

ویب سائٹ:

- http://en.wikipedia.org/wiki/Stoicism

□□□

ڈاکٹر ارشد محمود ناشاد*

کلامِ اقبال (اردو) کے عروضی مطالعات کا ایک جائزہ

(۱)

علامہ محمد اقبال (۱۸۷۷ء تا ۱۹۳۸ء) بیسویں صدی کے عہد آفریں شاعر اور یگانۂ روزگار مفکر تھے۔ اس میں کچھ مبالغہ نہیں کہ ان کے رشحاتِ فکر اور تجرباتِ فن نے شعر و ادب اور حکمت و فلسفہ کو نئے آفاق کی بشارت دے کر ان کے دائرے کو وسعت آشنا کیا۔

امتِ مسلمہ کی زبوں حالی اور نکبت نے اقبال کو ہمیشہ دل گرفتہ رکھا، مگر انھوں نے قنوطیت اور یاسیت کے مہیب اندھیروں میں پناہ لینے کے بجاے امتِ مسلمہ کو خوابِ گراں سے بیدار کرنے اور انھیں زندگی کے قافلے میں پھر سے جادہ پیما ہونے کا درس دیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ انھوں نے اپنے حکیمانہ افکار اور فلسفیانہ خیالات کے اظہار کے لیے شاعری کے ساتھ ساتھ خطبات، بیانات، تقاریر، مضامین اور مکاتیب جیسے پیمانوں کو بھی استعمال کیا، تاہم ان کی شاعری ان کے فکر و فلسفے کا بنیادی ماخذ ہے اور باقی پیمانوں میں ان کے افکار کو ان کے کلام (شاعری) کی تشریح و تعبیر اور تفسیر و توضیح خیال کرنا چاہیے۔ شاعری اور فنِ شاعری کے متعلق اقبال نے جا بجا ایسے خیالات کا اظہار کیا ہے، جن سے بادی النظر میں یہ متبادر ہوتا ہے کہ انھیں فنِ شاعری سے کچھ رغبت ہے اور نہ اس کے اسرار و رموز سے وہ پوری طرح واقفیت رکھتے ہیں، مثلاً:

- میرا ادبی نصب العین نقاد کے ادبی نصب العین سے مختلف ہے۔ میرے کلام میں شعریت ایک ثانوی حیثیت رکھتی ہے اور میری ہرگز یہ خواہش نہیں کہ اس زمانے کے شعرا میں میرا شمار ہو۔[۱]
- میرا مقصود شاعری سے شاعری نہیں، بلکہ یہ ہے کہ اَوروں کے دلوں میں بھی وہی خیالات موج زن ہوں، جو میرے دل میں ہیں اور بس۔[۲]
- آپ کو معلوم ہے کہ مَیں اپنے آپ کو شاعر تصور نہیں کرتا اور نہ کبھی بحیثیت فن کے مَیں نے اس کا مطالعہ کیا ہے۔[۳]

---

* اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ اردو، علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد

- مقصود اس شعر گوئی کا نہ شعر گوئی ہے، نہ زبان۔[۴]
- شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کبھی میرا مطمحِ نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں۔[۵]
- باقی رہی زبانِ اردو اور فنِ شاعری، سو ان سے مجھے کوئی سروکار نہیں۔ میرے مقاصد شاعرانہ نہیں، بلکہ مذہبی اور اخلاقی ہیں۔[۶]

نثر میں ہی نہیں بلکہ شاعری میں بھی وہ اکثر اسی طرح کے خیالات کا اظہار کرتے دکھائی دیتے ہیں، جیسے:

نغمہ کجا و من کجا ، سازِ سخن بہانہ ایست
سوے قطار می کشم ، ناقۂ بے زمام را[۷]

من اے میرِ امم داد از تو خواہم
مرا یاراں غزل خوانے شمردند[۸]

خوش آ گئی ہے جہاں کو قلندری میری
وگرنہ شعر مرا کیا ہے ، شاعری کیا ہے[۹]

اس طرح کے بیانات اور خیالات سے یہ نتیجہ نکالنا کسی طرح درست اور مستحسن نہیں کہ اقبال شاعری اور فنِ شاعری کے اسرار و رموز سے آشنا نہ تھے، کیوں کہ اقبال کا کلام جہاں حکمت و معرفت کا گنجینہ ہے، وہیں تکنیکی اور فنی اعتبارات سے بھی اپنی مثال آپ ہے۔ اقبال جس درجے کے فلسفی اور مفکر ہیں، اس سے کہیں بڑھ کر وہ شاعر ہیں۔ اس نوع کے خیالات کا مقصد بجز اس کے کچھ نہیں کہ لوگ شاعری کے اَوصاف و کمالات میں کھو کر کہیں ان کے حیات آفریں پیغام سے غافل نہ ہو جائیں اور یوں کلام کی حقیقی رُوح فنی اور تکنیکی محاسن کی تلاش و جستجو میں دب کر نہ رہ جائے۔ اقبال کا کلام فکری لحاظ سے جس طرح رنگارنگی اور تنوع کے ذائقے سے معمور ہے، اسی طرح فنی اور تکنیکی اَوصاف و کمالات کے حوالے سے بھی دامن کشِ دل ہے۔ مشرق و مغرب کے اعلیٰ شعری سرمایے کے بسیط مطالعے اور خداداد شعری صلاحیتوں کی بدولت اقبال نے فکر و فن کی معراج پالی۔ وہ شعری تخلیق کے جملہ مراحل اور مدارج کے عارف اور راز داں ہیں۔ لفظیات کا اِنتخاب اور ان کا در و بست، تراکیب سازی، اوزان و بحور کا چناو، تشبیہات و استعارات کی ندرت، تلمیحات و

اشارات کی بوقلمونی، صنائعِ لفظی و معنوی کی ہمہ رنگی، ردیف و قوافی کی برجستگی اور مصرعوں کی باہم پیوستگی جیسے تکنیکی اور فنی معاملات میں اقبال کی انفرادیت کا جادو سر چڑھ کر بولتا ہے۔ وہ محض شعر کہہ کر فارغ نہیں ہو جاتے، بلکہ بعد از تخلیق بھی وہ اس کی تراش خراش اور نوک پلک سنوارنے سے غافل نہیں رہتے۔ ان کی بیاضیں ان کی ریاضت اور مشق و مُمارست کی گواہ ہیں۔ ان کے بیش تر اشعار مسلسل اصلاح کے نتیجے میں اپنی صورت تبدیل کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ان کی اصلاحات ان کی تنقیدی بصیرت اور فن کے اسرار و رموز سے ان کی گہری واقفیت کا پتا دیتی ہیں۔ مولانا گرامی کے نام ایک خط میں وہ رقم طراز ہیں:

> مجھے اپنا مصرع ابھی تک کھٹکتا ہے۔ طبیعت حاضر ہوئی تو پھر غور کروں گا۔ اس جگر کاوی کا اندازہ عام لوگ نہیں لگا سکتے۔ ان کے سامنے شعر بنا بنایا آتا ہے، وہ اس رُوحانی اور لطیف کرب سے آشنا نہیں ہو سکتے، جس نے الفاظ کی ترتیب پیدا کی ہے۔ جہاں اچھا شعر دیکھو، سمجھ لو کہ کوئی نہ کوئی مسیح مصلوب ہوا ہے۔[۱۰]

علامہ اقبال کی شاعری اپنے فکری جلال و شکوہ کے باوجود غنائیت اور نغمگیت کی تاثیر سے خالی نہیں۔ انھوں نے لفظیات کے چناو اور بندشِ الفاظ و تراکیب میں ایسی مہارت دکھائی ہے، جس سے کلام کے صوتی حسن میں اضافہ ہوا ہے۔ بحور و اوزان کے اِنتخاب اور استعمال میں بھی انھوں نے غیر معمولی مہارت کا ثبوت دیا ہے۔ وہ شاعری میں علمِ عروض کی اہمیت سے پوری طرح آگاہ تھے۔ اپنے ایک خط میں وہ رقم طراز ہیں:

> شاعری کی جان تو شاعر کے جذبات ہیں۔ جذباتِ انسانی اور کیفیاتِ قلبی اللہ کی دین ہے۔ ہاں، یہ ضرور ہے کہ طبعِ موزوں اس کے ادا کرنے کے لیے پُر اثر الفاظ کی تلاش کرے۔ اگر ہم نے پابندیِ عروض کی خلاف ورزی کی تو شاعری کا قلعہ ہی منہدم ہو جائے گا۔[۱۱]

میرا خیال ہے کہ اقبال نے اپنے ابتدائی زمانۂ شعر گوئی میں عروض کا علم سیکھا ہوگا۔ علامہ میر حسن ایسے مشرقی اقدار و علوم کے وارث استاد نے ضرور اس علم کی طرف اپنے ہونہار شاگرد کی توجہ مبذول کی ہوگی۔ میرے اس قیاس کو جگن ناتھ آزاد کے اس بیان سے تقویت ملتی ہے، جو انھوں نے ڈاکٹر گیان چند کے نام اپنے ایک مکتوب میں تحریر کیا، وہ لکھتے ہیں: انھوں [اقبال] نے ایک بات چیت کے دَوران میں والدِ محترم [لالہ تلوک چند محروم] سے کہا تھا کہ مَیں نے علمِ عروض سبقاً سبقاً پڑھا ہے۔[۱۲]

اقبال نے اگرچہ عمومی اور مروّجہ اوزان میں طبع آزمائی کی اور عروضی تجربات سے محترز رہے، تاہم انھوں نے اپنی عروض آشنائی کی بدولت مختلف بحروں کا مزاج تبدیل کر دیا۔ عام طور پر شعرا جن بحروں میں حزنیہ اور فراقیہ کیفیات کو ایک زمانے سے نظم کرتے آئے ہیں، ان میں اقبال نے جلال وشکوہ اور رجزیہ عناصر کو شامل کر کے عروضی امکانات کو وسعت دی۔ عروض کے گہرے وقوف کے باعث ان کا کلام عروضی تسامحات سے پاک ہے۔ ڈاکٹر گیان چند کو اقبال کے ایک مصرعے کے خارج الوزن ہونے پر اصرار ہے۔ ان کے اعتراض کو اگر درست تسلیم کر بھی لیا جائے، تب بھی اقبال کی مہارتِ عروض پر کوئی حرف نہیں آتا۔ کلامِ اقبال کو عروضی پیمانوں میں تولنے اور اس علم میں ان کی مہارت کو جانچنے کے لیے مختلف مضامین اور کتابیں لکھی گئیں۔ ذیل میں اقبال کے اردو کلام کے عروضی مطالعات کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

(۲)

صاحبانِ فن نے اب تک علامہ اقبال کے اردو کلام کے جو عروضی مطالعات پیش کیے ہیں، اُن میں بعض مطالعات پورے اردو کلام کو محیط ہیں، بعض مطالعات اقبال کے کسی ایک اردو مجموعۂ کلام یا اس کے خاص حصے سے متعلق ہیں، بعض مطالعات میں اقبال کی مہارتِ عروض یا ان کے عروضی نظام کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ ان مطالعات میں سے کچھ مطالعات کتابی صورت میں، جب کہ اکثر اردو رسائل و جرائد میں اشاعت پذیر ہوئے۔ ان سہ ابعادی عروضی مطالعات کی سنہ وار تفصیل درجِ ذیل ہے:

(الف) اقبال کی پسندیدہ بحریں...... سید وقار عظیم...... مضمون...... ۱۹۴۶ء
(ب) اقبال کے اردو کلام کا عروضی مطالعہ...... ڈاکٹر گیان چند...... مضمون...... جنوری ۱۹۷۹ء
(ج) اقبال کے اردو کلام کا عروضی تجزیہ...... محمد اسلم ضیا...... مضمون...... مئی جون ۱۹۷۹ء
(د) اقبال کی مہارتِ عروض...... ڈاکٹر گیان چند...... مضمون...... ۱۹۸۰ء
(ہ) اوزانِ اقبال...... ابوالاعجاز حفیظ صدیقی...... کتاب...... ۱۹۸۳ء
(و) اقبال کا عروضی نظام...... شمس الرحمٰن فاروقی...... مضمون...... ستمبر ۱۹۸۶ء
(ز) اقبال کی رباعیاں...... ڈاکٹر گیان چند...... مضمون...... دسمبر ۱۹۸۷ء
(ح) بالِ جبریل کا عروضی نظم...... غلام رسول عدیم...... مضمون...... ۱۹۸۹ء

(ط) کیا علامہ اقبال نے غیر موزوں اشعار کہے تھے؟......ڈاکٹر گیان چند...... مضمون......۱۹۸۹ء

(ی) بحورِ کلامِ اقبال......محمد اجمل سروش......کتاب......۲۰۱۱ء

ذیل میں مندرجہ بالا عروضی مطالعات کا نمبروار جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

الف......اقبال کی پسندیدہ بحریں:

اقبال کے اردو کلام کے عروضی مطالعات میں اس مضمون کو اوّلیت کا اعزاز حاصل ہے۔ اردو ادبیات کے معروف استاد اور ماہر اقبال پروفیسر سید وقار عظیم نے یہ مضمون ۱۹۴۶ء میں لکھا، جو بعد میں ان کی کتاب اقبال شاعر اور فلسفی مطبوعہ ۱۹۶۸ء میں شامل ہوا۔ یہ مضمون اقبال کے مکمل اردو کلام کا احاطہ نہیں کرتا اور نہ اس میں اقبال کی تمام پسندیدہ بحروں اور ان کے عروضی نظام کو زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ سید صاحب کا یہ کہنا بھی درست نہیں کہ 'اس مطالعے کی بنیاد میں نے بانگِ درا اور بالِ جبریل کی نظموں پر رکھی ہے'[۱۳] کیوں کہ اس مطالعے میں بانگِ درا اور بالِ جبریل کی کئی ایک نظمیں شامل نہیں ہیں۔ گویا عنوان جس جامعیت کا اظہار یہ ہے، مضمون اس پر پورا نہیں اترتا۔ سید صاحب شاید عروض کا کامل وقوف نہیں رکھتے تھے، اس لیے اس مختصر مضمون میں کئی تسامحات راہ پا گئے ہیں۔ ان تسامحات کی تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

۱۔ سید وقار عظیم رقم طراز ہیں: بحرِ رمل کے اوزان میں مثمن مخبون مقطوع (فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن) بھی اقبال کا بے حد مرغوب وزن ہے۔[۱۴]

اس وزن میں فعلن [بہ سکونِ عین] کو مقطوع قرار دینا درست نہیں، کیوں کہ قطع کا زحاف رمل کے اساسی رکن 'فاعلاتن' پر نہیں لگ سکتا۔ قطع ایسے رکن پر لگتا ہے، جس کے آخر میں وتد مجموع ہو اور یہ زحاف رکن کے آخری وتد مجموع کے ساکن کو گرا کر پچھلے متحرک کو ساکن کر دیتا ہے، جیسے: رکنِ متدارک فاعلن پر جب قطع کا زحاف لگایا جائے تو نونِ ساکن گر جائے گا اور لامِ متحرک ساکن ہو جائے گا اور باقی بچنے والا فاعل معروف صورت میں فعلن [بہ سکونِ عین] میں تبدیل ہو جائے گا۔

رکنِ رمل 'فاعلاتن' کے آخر میں چوں کہ وتدِ مجموع کے بجائے سببِ خفیف ہے، اس لیے قطع کا زحاف اس پر نہیں لگایا جا سکتا۔ فاعلاتن کی فروعات کے ذیل میں ڈاکٹر جمال الدین جمال رقم طراز ہیں:

بعض لوگ فعلن [بہ سکونِ عین] کو صرف مقطوع بھی کہتے ہیں، یہ فاش غلطی ہے۔ اس کے مرتکب میر شمس الدین فقیر مصنفِ حدائق البلاغت فارسی اور کسی حد تک مولوی حکیم نجم الغنی نجمی مصنفِ بحر الفصاحت اردو بھی ہوئے ہیں۔ قطع فاعلاتن کا زحاف نہیں ہے، کیوں کہ یہ رکن کے آخر میں واقع وتدِ مجموع پر عمل کرتا ہے اور فاعلاتن کے آخر میں وتدِ مجموع نہیں ہے۔[۱۵]

بعض عروضیوں نے بحرِ رمل میں حذف و قطع کے اجتماع سے ایک زحاف بتر استعمال کیا ہے۔ یہ بھی نادرست ہے، کیوں کہ بتر بحرِ ہزج میں خرم و جب کے اجتماع سے حاصل ہوتا ہے۔ ایک ہی زحاف مختلف افاعیل میں مختلف عمل نہیں کر سکتا۔ کمال احمد صدیقی نے درست کہا ہے: محذوف مقطوع یا مقطوع محذوف امرِ ممتنع ہے، کیوں کہ حذف و قطع دونوں کا عمل آخرِ رکن کے جزو پر ہوتا ہے، جو بیک وقت سببِ خفیف اور وتدِ مجموع نہیں ہو سکتا۔[۱۶]

گویا بحرِ رمل کے کسی وزن کو مقطوع قرار نہیں دیا جا سکتا۔ پروفیسر سید وقار عظیم کا پیش کردہ وزن بحرِ رمل مثمن مخبون محذوف مسکن ہے، مثمن مخبون مقطوع نہیں۔

۲۔ پروفیسر سید وقار عظیم رقم طراز ہیں:

دوسری بحر، جسے اقبال نے اپنی بہت سی نظموں کے لیے پسند کیا ہے، مضارع مثمن اخرب مکتوف [ملفوف] (مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن) یہ غالب کی 'بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر' والی بحر ہے۔ بانگِ درا کے حصہ اوّل کی چار نظمیں (شمع و پروانہ، آفتاب، شمع اور دردِ عشق) اور تیسرے حصے کی دس (لبریز ہے شرابِ محبت سے جامِ ہند، شبنم اور ستارے، محاصرۂ ادرنہ، ایک مکالمہ، شبلی و حالی، صدیق، بلال، فردوس میں ایک مکالمہ، جنگ یرموک، پیوستہ رہ شجر سے) اسی بحر میں ہیں۔ دوسرے حصے کی کوئی نظم اس بحر میں نہیں، البتہ بالِ جبریل کی اکثر چھوٹی نظمیں (ہسپانیہ، لینن، فرمانِ خدا، رُوحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے، اذان، یورپ سے ایک خط، حال و مقام، ابوالعلا معری، پنجاب کے پیرزادوں کے نام، ابلیس کی عرضداشت، باغی مرید، ہارون کی آخری نصیحت، ماہرِ نفسیات سے، آزادیِ افکار، شیر اور خچر) اسی بحر میں ہیں۔[۱۷]

بحر کا درست نام بحرِ مضارع مثمن اخرب مکفوف محذوف یا مقصور ہونا چاہیے، کیوں کہ رکنِ آخر محذوف [فاعلن] یا مقصور [فاعلان] ہے۔ بانگِ درا کے تیسرے حصے کی تین نظموں 'شبنم اور ستارے'، 'ایک مکالمہ' اور 'فردوس میں ایک مکالمہ' کو بحرِ مضارع مثمن اخرب مکفوف محذوف میں شامل کیا گیا ہے، جب کہ یہ نظمیں بحرِ ہزج مثمن اخرب مکفوف محذوف یا مقصور [مفعولُ مفاعیلُ

مفاعیلُ فعولن رمفاعیل] میں ہیں۔ تیسرے حصے کی نظمیں 'موٹر'، 'شفا خانۂ حجاز' اور 'مذہب' بحر مضارع مثمن اخرب مکفوف محذوف یا مقصور میں ہیں، لیکن انھیں شامل نہیں کیا گیا؛ اسی طرح ظریفانہ حصے میں دس قطعات اسی وزن میں ہیں، سید صاحب نے ان کا بھی ذکر نہیں کیا۔ سید وقار عظیم صاحب نے بالِ جبریل کی جن نظموں کو بحرِ مضارع میں شمار کیا ہے، وہ تمام بھی بحرِ ہزج مثمن اخرب مکفوف محذوف یا مقصور [مفعولُ مفاعیلُ مفاعیلُ فعولن رمفاعیل] میں ہیں۔ سید صاحب نے مضارع اور ہزج کے اوزان کو گڈمڈ کر دیا ہے، اس لیے ان کے پیش کردہ نتائج کو درست قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۳۔ سید صاحب بحرِ ہزج مثمن [مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن] کے متعلق رقم طراز ہیں:

> اقبال نے دوسری مقبول، رواں اور غنائی بحروں کے مقابلے میں اس بحر کو کم برتا ہے اور برتا ہے تو صرف ان موقعوں پر، جب ان کے رومانی تصورات کی شدت اور اس شدت کے پیدا کیے ہوئے نغماتی احساس نے اس بات کا تقاضا کیا ہے؛ چناں چہ بالِ جبریل میں جہاں اقبال کے جذبے اور اس کے تخیل پر بھی فکر چھایا ہوا ہے، اقبال نے اس بحر سے کام نہیں لیا۔[۱۸]

سید صاحب کا یہ کہنا درست نہیں کہ اقبال نے اس بحر کو محض رومانی تصورات اور ان کی شدت کی ترسیل کے لیے استعمال کیا ہے۔ بانگِ درا کی کئی نظمیں، جیسے: 'پیامِ صبح'، 'تصویرِ درد'، 'خطاب بہ جوانانِ اسلام'، 'تہذیبِ حاضر'، 'پھول' اور 'طلوعِ اسلام' وغیرہ اسی بحر میں ہیں، جن میں رومانی احساس کے بجائے ملی احساس نمایاں ہے۔ سید صاحب کا یہ کہنا بھی درست نہیں کہ بالِ جبریل میں اس بحر سے کام نہیں لیا گیا۔ بالِ جبریل کی بارہ غزلیں اور ایک نظم 'ایک نوجوان کے نام' بحرِ ہزج مثمن سالم میں ہیں۔ غزلوں کے مصرع ہائے اوّل درجِ ذیل ہیں:

- اگر کج رو ہیں انجم، آسماں تیرا ہے یا میرا
- پریشاں ہو کے میری خاک آخر دل نہ بن جائے
- دگرگوں ہے جہاں، تاروں کی گردش تیز ہے ساقی
- متاعِ بے بہا ہے دردو سوزِ آرزو مندی
- سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا
- مسلماں کے لہو میں ہے سلیقہ دل نوازی کا

- دلِ بیدار فاروقی، دلِ بیدار کراری
- زمستانی ہوا میں گرچہ تھی شمشیر کی تیزی
- خردمندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے
- مجھے آہ وفغانِ نیم شب کا پھر پیام آیا
- نہ ہو طغیانِ مشتاقی تو مَیں رہتا نہیں باقی
- یہ پیرانِ کلیسا و حرم، اے وائے مجبوری

ان غزلوں میں بھی رومانی طرزِ احساس کے بجائے ملی طرزِ احساس کی جلوہ گری سید صاحب کے متذکرہ بالا تائثر کو غلط ثابت کرتی ہے۔

۴۔ سید وقار عظیم نے بالِ جبریل کی دو نظموں 'ساقی نامہ' اور 'طارق کی دعا' کا وزن 'فعولن فعولن فعولن فعل' قرار دیا ہے۔ 'طارق کی دعا' اس وزن میں نہیں، اس کا وزن بحرِ متقارب مثمن سالم [فعولن فعولن فعولن فعولن] ہے، جب کہ سید صاحب کا پیش کردہ وزن بحرِ متقارب مثمن محذوف یا مقصور ہے۔

۵۔ سید صاحب نے بالِ جبریل کی نظموں 'مسجد قرطبہ'، 'ذوق وشوق'، 'فرشتوں کا گیت' اور 'دعا' کا وزن 'فاعلتن فاعلتن فاعلتن فاعلن' قرار دیا ہے۔ یہ وزن ایجادِ بندہ ہے اور کسی مروّج بحر میں نہیں آتا۔ 'دعا' اور 'مسجد قرطبہ' بحرِ منسرح مثمن مطوی مکسوف رموقوف [مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن ر فاعلات] میں ہیں۔ 'فرشتوں کا گیت' اور 'ذوق وشوق' بحرِ رجز مثمن مطوی مخبون [مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن] میں ہیں۔

۶۔ سید وقار عظیم نے بالِ جبریل کی دو نظموں 'جاوید کے نام' اور 'فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں' کا وزن 'مفاعلن مفلاتن فعالن فعلن' [کذا] قرار دیا ہے۔ یہ واضح طور پر سہوِ کتابت ہے، ارکان کے نام کو اس قدر بگاڑ کر لکھنا کسی طرح بھی سید صاحب جیسے عالم سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ متذکرہ بالا دونوں نظمیں بحرِ مجتث مثمن مخبون محذوف رمسکن محذوف [مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن رفِعلن] میں ہیں۔

سید وقار عظیم کا مضمون 'اقبال کی پسندیدہ بحریں' ایک عاجلانہ اور ناتمام کوشش ہے اور اغلاط کے باعث گمراہ کن بھی۔

ب......اقبال کے اردو کلام کا عروضی مطالعہ:

یہ مضمون معروف محقق، نقاد اور ماہرِ علمِ عروض ڈاکٹر گیان چند جین کا تحریر کردہ ہے، جو پہلی بار نقوش لاہور کے سال نامے ۱۹۷۷ء میں اشاعت پذیر ہوا۔ بعد ازاں تسلیم احمد تصور کی مرتبہ کتاب اقبالیاتِ نقوش مطبوعہ بزمِ اقبال، لاہور ۱۹۹۳ء میں بھی شامل ہوا۔ یہ مضمون اس حوالے سے اوّلیت کا حامل ہے کہ اس میں پہلی بار اقبال کے مکمل اردو کلام کا عروضی مطالعہ پیش کیا گیا۔ باقیاتِ کلامِ اقبال کا عروضی مطالعہ اس میں شامل نہیں۔

ڈاکٹر گیان چند نے مضمون کے آغاز میں دو جدولیں پیش کی ہیں۔ جدول نمبر ۱: اشعار کے اوزان پر مشتمل ہے۔ اس جدول میں ڈاکٹر صاحب نے اقبال کے تمام اردو مجموعوں کے اشعار کے اوزان پیش کیے ہیں۔ اوزان کو کثرتِ استعمال کی بنیاد پر ترتیب دیا گیا ہے، یعنی پہلے وہ وزن پیش کیا گیا ہے، جس میں اشعار کی تعداد سب سے زیادہ ہے۔ اس جدول کے مطابق اقبال کے چار ہزار سات سو بانوے اشعار چوبیس اوزان میں ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے اردو مجموعوں میں شامل فارسی اشعار کو بھی شمار کیا ہے۔ ان کے بقول، انھوں نے اشعار شماری دو بار کی ہے، تاہم انھیں اس کے درست ہونے پر اصرار نہیں۔ ان کا کہنا ہے ممکن ہے، میزان میں دو چار کا سہو ہو درست ہے، کیوں کہ جدول میں پانچویں نمبر پر شامل بحرِ ہزج مثمن سالم میں ضربِ کلیم کے سات اشعار مذکور ہیں، جب کہ اس مجموعے میں بحرِ ہزج مثمن سالم کے اشعار کی تعداد دس ہے۔ چاروں مجموعوں میں شامل اشعار کی میزان میں بھی فرق موجود ہے، مثال کے طور پر جدول میں گیارہویں نمبر پر بحرِ منسرح مطوی موقوف کے حامل اشعار کی تعداد ایک سو چوبیس درج کی گئی ہے، جب کہ یہ ایک سو بیالیس بنتی ہے۔ یوں کثرتِ استعمال کی بنیاد پر اس کو آٹھویں نمبر پر آنا چاہیے تھا۔ اسی طرح چودہ نمبر پر بحرِ ہزج مثمن اخرب کے کل اشعار نوے بتائے گئے ہیں، جب کہ یہ اکیاسی بنتے ہیں۔

دوسرا جدول نظموں کے اوزان پر مشتمل ہے، یعنی اس میں نظموں اور غزلوں کی تعداد کثرتِ اوزان کے تحت درج کی گئی ہے۔ اس جدول کے مطابق سب سے زیادہ، یعنی ایک سو ستائیس غزلیں نظمیں بحر مجتث مخبون محذوف ابتر میں ملتی ہیں۔

ڈاکٹر گیان چند اپنے اس مضمون کے آغاز میں رقم طراز ہیں:

مَیں اس مضمون میں بحر اور زحافات کے ناموں پر اکتفا نہ کروں گا۔ زحافات کے نام وحشت انگیز

ہوتے ہیں اور محض ان کے بل پر موازین، یعنی ارکانِ وزن کی پہچان مشکل ہوتی ہے۔ ان کو حل کرنے کے لیے کتاب کا سہارا لینا پڑتا ہے، اس لیے میں بحر کے ساتھ ساتھ ارکانِ وزن کو صریحاً لکھوں گا۔[۱۹]

ڈاکٹر صاحب نے جدولوں میں 'وزن کا نام' اور 'وزن کے ارکان' کے نام سے دو کالم بنائے ہیں۔ انھوں نے 'وزن کے ارکان' تو اکثر وبیش تر درست بتائے ہیں، تاہم 'وزن کے نام' میں ان سے کئی جگہوں پر سہو ہوا ہے۔ ذیل میں ایسے مقامات کی نشان دہی کی جاتی ہے۔

۱۔ جدول نمبر ۱ میں دوسرے نمبر شمار کے تحت وزن کا نام 'مجتث مثمن مخبون محذوف ابتر وغیرہ' بتایا گیا ہے۔ یہ نام درست نہیں۔ بتر کا زحاف مجتث کے رکنِ آخر فاعلاتن پر نہیں لگ سکتا۔ عروض وضرب میں آنے والا رکن فعلن [بہ تحریکِ عین] محذوف، فعلان [بہ تحریکِ عین] مقصور، فعلن [بہ سکونِ عین] مسکن محذوف اور فعلان [بہ سکونِ عین] مسکن مقصور ہے۔ ان چاروں اوزان کا اجتماع جائز ہے۔ ان کے نام یوں لکھے جائیں گے:

(الف) بحرِ مجتث مثمن مخبون محذوف [مفاعلن فعِلاتن مفاعلن فعِلن]
(ب) بحرِ مجتث مثمن مخبون مقصور [مفاعلن فعِلاتن مفاعلن فعِلان]
(ج) بحرِ مجتث مثمن مخبون مسکن محذوف [مفاعلن فعِلاتن مفاعلن فعْلن]
(د) بحرِ مجتث مثمن مخبون مسکن مقصور [مفاعلن فعِلاتن مفاعلن فعْلان]

۲۔ جدول نمبر ۱ میں چوتھے نمبر شمار میں وزن کا نام 'رمل مثمن مخبون مقصور محذوف ابتر' بتایا گیا ہے۔ یہ نام بھی 'ابتر' کے باعث درست نہیں۔ ڈاکٹر جمال الدین جمال لکھتے ہیں:

> یہ تفعیل [فاعلاتن فعِلاتن فعِلاتن فعْلن] بحرِ رمل مثمن مخبون محذوف مسکن کی ہے، اسے مختلف کتب نے مندرجہ بالا [رمل مثمن مخبون محذوف مقطوع، رمل مثمن مخبون ابتر (عربی) اور رمل مثمن مخبون مشعث محذوف] دیے ہیں۔ اس تفعیل کا آخری رکن (فعلن) فاعلاتن سے محذوف مقطوع بھی ہے، ابتر بھی (کیوں کہ بتر نام ہی حذف اور قطع کے مجموعے کا ہے) اور مشعث محذوف بھی؛ مگر اس تفعیل کو ان ناموں سے موسوم کرنے میں نقص یہ ہے کہ تفعیل کا آخری رکن (فعلن) خبن کے عمل کے بغیر بن گیا ہے اور خبن کا عمل حشو تک محدود ہو گیا ہے؛ حالاں کہ تفعیل کے ان ناموں میں اس تحدید کی نشان دہی نہیں کی گئی، اس لیے یہ نام مناسب نہیں۔ یہ نام زحاف تسکینِ اوسط کی ایجاد سے پہلے کے ہیں، اب ان کی ضرورت نہیں رہی۔ اس تفعیل کو رمل مثمن مخبون محذوف مسکن

کہنے کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ اس تفعیل کا اجتماع رمل مثمن مخبون محذوف، رمل مثمن مخبون مقصور اور رمل مثمن مقصور مسکن کے ساتھ بڑی آسانی سے سمجھ میں آ جاتا ہے۔ اس نام (رمل مثمن مخبون محذوف مسکن) کی عدم موجودگی میں یہ سمجھنا بہت مشکل ہے کہ رمل مخبون ابتر یا رمل مثمن مخبون مشعث محذوف کا اجتماع رمل مثمن مخبون محذوف (فاعلاتن فعِلاتن فعِلاتن فعِلن) وغیرہ سے کیوں ہو۔[۲۰]

۳۔ جدول نمبر ۱ کے نویں نمبر شمار میں وزن کا نام 'ہزج مسدس اخرب مقبوض یا محذوف' لکھا گیا ہے۔ 'وزن کے ارکان' والے کالم میں دو وزن دیے گئے ہیں۔ مفعول مفاعلن فعولن اور مفعولن فاعلن فعولن۔ ان دونوں اوزان کے لیے پیش کیا جانے والا ایک نام درست نہیں۔ مفعول مفاعلن فعولن کا درست نام بحرِ ہزج مسدس اخرب مقبوض محذوف الآخر ہے، جب کہ مفعولن فاعلن فعولن وزن کا نام بحرِ ہزج مسدس اخرم اشتر محذوف الآخر ہوگا۔

۴۔ جدول نمبر ۱ میں گیارہویں نمبر پر 'وزن کا نام' منسرح مطوی موقوف دیا گیا ہے، جب کہ 'اوزان کے ارکان' میں دو اوزان دیے گئے ہیں: پہلا مفتعلن فاعلات مفتعلن فاعلات اور دوسرا مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن۔ اب ظاہر ہے مطوی موقوف ایک وزن کا نام ہے، دوسرا تو موقوف نہیں۔ درست نام بالترتیب بحرِ منسرح مثمن مطوی موقوف اور بحرِ منسرح مثمن مطوی مکسوف ہونے چاہییں۔

وزن کے ناموں کی خرابی جدول نمبر ۱ کے نمبر شمار پندرہ، سترہ اور اکیس میں بھی موجود ہے۔

ڈاکٹر گیان چند نے دو مشترک اوزان بحرِ منسرح مطوی موقوف [مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن] اور بسیط مطوی [مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن] پر بحث کرتے ہوئے فرمایا:

> بسیط میں فاعلن کی جگہ فاعلات نہیں لایا جا سکتا، لیکن منسرح میں دونوں جگہ فاعلات کو بدل کر فاعلن بھی لا سکتے ہیں۔ اقبال نے فاعلن کی جگہ فاعلات بھی باندھا ہے:
>
> نقش ہیں سب ناتمام ، خونِ جگر کے بغیر
>
> نغمہ ہے سودائے خام ، خونِ جگر کے بغیر
>
> اس لیے ان کی تقطیع بسیط میں نہ کر کے منسرح میں کی جائے گی۔[۲۱]

ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا درست ہے کہ اقبال کے اشعار کی تقطیع منسرح میں کی جائے، تاہم ان کا یہ کہنا محلِ نظر ہے کہ بسیط میں فاعلن کی جگہ فاعلات نہیں لے سکتا۔ ڈاکٹر جمال الدین جمال منسرح اور بسیط کی بحث میں لکھتے ہیں:

بسیط کے خلاف یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اس میں فاعلان نہیں آسکتا، یعنی بسیط سے صرف زیرِ بحث وزن [مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن] برآمد ہوسکتا ہے...... یہ دلیل غلط ہے، کیوں کہ بحرِ بسیط میں فاعلن سے اذالے کی مدد سے فاعلان بن جاتا ہے اور وہ عروض وضرب کے علاوہ حشوِ اوّل میں بھی آسکتا ہے، جیسے رجز میں آتا ہے؛ کیوں کہ رجز ہی کی طرح بسیط بھی ایک شکستہ یا مکرر بحر ہے...... فارسی میں اسے بحرِ بسیط کی بجائے بحرِ منسرح میں رکھا گیا ہے اور اردو میں بھی اہلِ فارس کی پیروی کی گئی ہے، اس لیے ہم بھی اسے بحرِ منسرح میں ہی رکھیں گے۔[۲۲]

متذکرہ بالا وزن کے متعلق ڈاکٹر صاحب کا یہ فرمان بھی محلِ نظر ہے کہ 'اس وزن کا مزاج بالکل غیر ہندی ہے۔ اقبال کے علاوہ اردو کے دوسرے شعرا نے اسے بالکل کم استعمال کیا ہے۔' اس میں شبہ نہیں کہ اقبال نے اسے بہ کثرت استعمال کیا، تاہم میر تقی میر، میرزا رفیع سودا، خواجہ میر درد، جوشش لکھنوی، سعادت یار رنگین، نظیر اکبر آبادی، ناصر جنگ، حسرت موہانی، جگر مراد آبادی اور کئی دوسرے شعرا نے اس بحر میں کلام کہا ہے۔

ڈاکٹر گیان چند نے 'محراب گل افغان کے افکار' میں شامل پہلی نظم [رومی بدلے، شامی بدلے، بدلا ہندستان] کا وزن ہندی چھند سرسی [فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فاع] قرار دے کر لکھا ہے:

یہ نظم کسی اردو نظم میں تقطیع نہیں ہوسکتی، کیوں کہ کوئی وزن چہاردہ رکنی نہیں ہوتا۔ یہ ہندی کا مشہور ماترائی وزن سرسی ہے، جس میں ۲۷ ماترائیں ہوتی ہیں اور سولھویں ماترا کے بعد وقفہ ہوتا ہے؛ بالفاظِ دیگر دو اجزا ہوتے ہیں: پہلا سولہ ماترا کا اور دوسرا گیارہ ماترا کا۔ اردو میں اگر دوسرے جزو میں گیارہ کے بجائے دس ماترائیں ہی ہوں، یعنی فاع کی جگہ فع لایا جائے تو بھی کچھ مضائقہ نہیں۔[۲۳]

بحرِ متقارب مثمن اثلم میں اس نظم کی تقطیع ممکن ہے۔ ابوالاعجاز حفیظ صدیقی نے اوزانِ اقبال میں بحرِ متشابہ مثمن منوّن مجدوع میں اس کی تقطیع کی ہے۔ گیان چند صاحب کے اپنے بقول، چوں کہ اقبال کو ہندی اوزان پسند نہیں، پھر ان کا اس نظم کو محض ہندی چھند میں شمار کرنا تعجب خیز ہے۔

اپنے مضمون میں اقبال کی 'عروضی کمزوریاں' کے عنوان سے ڈاکٹر گیان چند نے لکھا ہے:

اقبال کے اردو کلام میں مجھے ایک جگہ کے علاوہ کہیں کوئی عروضی غلطی نہیں نظر آئی: 'اقبال بڑا

اپدیشک ہے، من باتوں میں موہ لیتا ہے' اس مصرع میں موہ بروزن فع آیا ہے، یعنی کا ویا ہائے ہوز ساقط ہوتی ہے، اس کا جواز نہیں۔ شکستِ ناروا کا سقم ان کے کئی مصرعوں میں پایا جاتا ہے۔[۲۴]

ڈاکٹر گیان چند کی پیش کردہ اقبال کی اس واحد عروضی غلطی پر تبصرہ کرتے ہوئے شمس الرحمٰن فاروقی رقم طراز ہیں:

> گیان چند نے صحیح لکھا ہے کہ اس مصرع میں اقبال اپنی واحد عروضی غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں، کیوں کہ انھوں نے 'موہ' کو 'مُہ' کے وزن پر باندھا ہے، لیکن اس کو بھی گیان چند کی سخت گیری کہنا چاہیے، کیوں کہ فارسی کے بہت سے الفاظ جو واؤ، ہ پر ختم ہوتے ہیں، واؤ کے بغیر بھی درست ہیں، مثلاً: 'انبوہ' اور 'انبہ'، 'اندوہ' اور 'اندہ'، 'کوہ' اور 'کہ'...... اقبال نے غیر شعوری طور پر فارسی کا قاعدہ دیسی لفظ پر جاری کر دیا اور 'موہ' کی جگہ 'مُہ' باندھ لیا۔[۲۵]

ڈاکٹر گیان چند اگرچہ اقبال کو اردو کا سب سے عظیم شاعر تسلیم کرتے ہیں، مگر ان پر لکھتے ہوئے جا بجا ایسے طنزیہ فقرے بھی لکھ جاتے ہیں، جن سے ان کے غیر علمی اور متعصّبانہ روّیے کا اظہار ہوتا ہے۔ زیرِ نظر مضمون میں بھی ایسے فقرے موجود ہیں، بطورِ مثال دیکھیں:

- اس دَور میں اقبال کو عجمی اور تازی صدائیں ہی دلکشا معلوم ہوتی ہیں۔
- یہ وزن خالص ہندی ہے، جو ہندی کے سوّیا سے مشابہ ہے۔ اقبال جو بار بار اپنی نوا کو عجمی اور حجازی کہتے ہیں، وہ ایسے سوفی صدی ہندی وزن میں لکھنے پر کیوں راغب ہوتے، یہ تو میرؔ ہی کو راس آسکتا تھا۔
- یہ نکتہ قابلِ توجہ ہے کہ اقبال ہندی نغمہ پر اتنا معذرت خواہ ہے کہ پانی پانی ہوا جا رہا ہو۔ اُسے تو عجمی خم یا عجمی مضراب پر بھی شرمندگی ہے، وہ صرف حجازی لے اور عربی نوا پر فخر کرتا ہے۔
- معلوم نہیں کیوں، اقبال نے اس وزن کو اپنی نام نہاد رباعیوں کے لیے پسند کیا۔

ڈاکٹر گیان چند کا یہ مضمون قیمتی اور معلومات افزا ہے، انھوں نے نہایت محنت اور دقتِ نظر سے اقبال کے اردو کلام کا عروضی مطالعہ پیش کیا ہے۔ اشعار کی تعداد اور منظومات کی تعداد کو پیشِ نظر رکھ کر انھوں نے اقبال کے پسندیدہ اور مرغوب اوزان پر بحث کی ہے اور اسی طرح کلامِ اقبال میں کم مستعمل اوزان کے اسباب و عوامل تلاش کرنے کی سعی کی ہے۔ مضمون میں پیش کردہ ان کے بعض نتائج سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، تاہم مجموعی طور پر یہ ایک معیاری مضمون ہے۔

ج......اقبال کے اردو کلام کا عروضی تجزیہ:

گیان چند کے مضمون کی اشاعت کے فوراً بعد محمد اسلم ضیا نے اقبال کے اردو کلام کا عروضی تجزیہ پیش کیا۔ یہ مضمون اوّلاً صحیفہ لاہور کے مئی جون ۱۹۷۹ء کے شمارے میں اشاعت پذیر ہوا، بعد ازاں ۲۰۰۲ء میں ان کی کتاب اقبال کا شعری نظام مطبوعہ الوقار پبلی کیشنز، لاہور میں شامل ہوا۔ صحیفہ میں شامل مضمون کے مطابق، اقبال کا اردو کلام دس بحروں کے پچیس اوزان میں ہے۔ انھوں نے اس مضمون میں ضربِ کلیم کی تین نظموں 'اے رُوحِ محمدؐ'، 'جمعیت اقوامِ شرق' اور 'جمعیت اقوام' کو بحرِ ہزج مثمن اخرب مکفوف سالم الآخر [مفعول مفاعیل مفاعیل مفاعیلن] میں شمار کیا، حالاں کہ یہ نظمیں بحرِ ہزج مثمن اخرب مکفوف محذوف یا مقصور میں ہیں۔ کچھ مصرعوں کے آخر میں 'ئے' کے آجانے سے انھیں سہو ہوا۔ بعد ازاں انھیں اس غلطی کا احساس ہو گیا ہو گا، اسی لیے کتاب میں شامل کرتے وقت مضمون میں درستی کر لی اور اب کتاب میں شامل مضمون کے مطابق، اقبال کا اردو کلام دس بحروں کے چوبیس اوزان میں ہے۔

ڈاکٹر اسلم ضیا صاحب نے بحرِ ہزج مثمن اخرب مکفوف محذوف و مقصور کے ذیل میں لکھا ہے:

> اقبال نے بالِ جبریل میں پانچ غزلیں اس وزن میں کہی ہیں، البتہ ضربِ کلیم اور ارمغان میں بالترتیب دو اور ایک غزل ہے۔ بانگِ درا میں کوئی نہیں ...... غزل کی نسبت نظم میں یہ میٹر زیادہ استعمال ہوا ہے، بلکہ سب سے زیادہ۔ صرف ضربِ کلیم کی پینسٹھ نظمیں اس میں ہیں۔[۲۶]

ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا تو درست ہے کہ بانگِ درا میں پانچ غزلیں اس وزن میں ہیں، تاہم ضربِ کلیم اور ارمغانِ حجاز میں ایک غزل بھی اس وزن کی حامل نہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے ضربِ کلیم کی پینسٹھ نظموں کو اس وزن کا حامل ٹھہرایا ہے، جب کہ اڑسٹھ نظمیں اس وزن میں ہیں۔

بحرِ مضارع مثمن اخرب مکفوف محذوف / مقصور کے ذکر میں ڈاکٹر صاحب نے ضربِ کلیم کی چھے نظموں کا ذکر کیا ہے۔ اس وزن کی حامل نظموں کی کل تعداد سات ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے ضربِ کلیم کی نظم 'ناظرین سے' کو شاملِ وزن نہیں کیا۔

رجز مثمن مطوی مخبون میں بالِ جبریل کی چار غزلوں کا ایک ایک مصرع پیش کیا گیا ہے، جب کہ دوسرے حصے کی سولھویں غزل بھی اسی وزن میں ہے۔ اس غزل کا مطلع یوں ہے:

میرِ سپاہ ناسزا ، لشکریاں شکستہ صف
آہ! وہ تیرِ نیم کش ، جس کا نہ ہو کوئی ہدف

ڈاکٹر صاحب نے بعض اوزان کے نام درست نہیں لکھے، بطورِ مثال:

- 'فعول، فعلن چار بار' کو بحرِ متقارب مثمن مقبوض سالم کا نام دیا گیا ہے۔ متقارب کا بنیادی رکن 'فعولن' ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے پیش کردہ ارکان میں سالم رکن موجود نہیں۔ اس وزن کا درست نام 'بحر متقارب مقبوض اثلم شانزدہ رکنی' ہے۔
- رمل مثمن مخبون مقطوع [فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعْلن]: قطع بحرِ رمل کا زحاف نہیں، اس لیے آخر الذکر رکن کو مقطوع کہنے کے بجائے محذوف مسکن کہنا درست ہے۔
- رمل مثمن مخبون مقطوع مسبغ: یہاں بھی رکنِ آخر کو مقطوع مسبغ کہنے کے بجائے مشعث مقصور کہنا درست ہے۔
- بحرِ متدارک مخبون مقطوع شانزدہ رکنی میں بھی رکن 'فعْلن' کو مقطوع خیال کیا گیا ہے، جو درست نہیں۔ 'فعِلن' مخبون صورت ہے، تسکینِ اوسط سے اسے 'فعْلن' بنا لیا جاتا ہے۔ یوں وزن کا درست نام بحرِ متدارک مخبون مسکن شانزدہ رکنی قرار پاتا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے فرداً فرداً ہر وزن کے جائزے کے بعد کلامِ اقبال کو اوزانِ کوتاہ، اوزانِ متوسط، اوزانِ بلند اور اوزانِ متناوب کے لحاظ سے بھی محسوب کیا ہے۔ ان کے نتائج کے مطابق، اقبال نے اوزانِ کوتاہ، بلند اور متناوب سے زیادہ اوزانِ متوسط میں کلام کہا ہے۔ ان کے شمار کے مطابق ۵۰ء۳۲ فی صد غزلیات اور ۶۷ء۶۱ فی صد منظومات متوسط اوزان میں ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے اقبال کی پسندیدہ بحروں، نامانوس بحروں کی ترویج میں اقبال کا حصہ، شعری ہیئتوں میں اقبال کی جدت جیسے موضوعات کو بھی اختصار کے ساتھ شاملِ مضمون کیا ہے۔ مضمون کے آخر میں اقبال اور غالب کے کلام کا عروضی تقابل بھی کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے تجزیے کے مطابق، اقبال اور غالب کے کلام میں اوزان کی مماثلت پائی جاتی ہے۔

ڈاکٹر اسلم ضیا کا مضمون اقبال کے مروج اردو کلام کے عروضی مطالعے پر مشتمل ہے۔ یہ مضمون محنت اور شوق سے لکھا گیا ہے اور مضمون نگار کی کلامِ اقبال اور علمِ عروض کے ساتھ مناسبتِ طبعی کا ثبوت فراہم کرتا ہے۔

د......اقبال کی مہارتِ عروض:

ڈاکٹر گیان چند کا تحریر کردہ یہ مضمون پہلی بار سہ ماہی اردو کراچی کے شمارہ ۳ بابت ۱۹۸۰ء میں اشاعت پذیر ہوا۔ یہ مضمون اقبال کی ایک نظم 'طلبۂ علی گڑھ کالج کے نام' کے ان اشعار کے حوالے سے ہے، جنھیں اقبال نے قلم انداز کر دیا تھا۔ ڈاکٹر گیان چند نے یہ نظم اقبال (از احمد دین، مرتبہ مشفق خواجہ) میں دیکھی۔ پہلے وہ اس کے بعض مصرعوں کو خارج از وزن سمجھے، بعد ازاں اس پر غور کیا تو انھیں پتا چلا کہ اقبال نے ان مصرعوں میں مختلف زحافات کو استعمال کر کے اپنی عروض آشنائی کا ثبوت دیا ہے۔ ڈاکٹر گیان لکھتے ہیں:

> اس [اقبال از احمد دین] میں اقبال کی ایک نظم 'طلبۂ علی گڑھ کالج کے نام' کی اوّلین صورت دیکھنے کے بعد انکشاف ہوا کہ اقبال کو عروض پر جو غیر معمولی عبور حاصل تھا، اس کے زحافات کا وہ جس قدر عرفان رکھتے تھے، اردو کے مشاہیر شعرا میں اور کہیں نہیں دکھائی دیا۔[۲۷]

اقبال کی متذکرہ بالا نظم بحرِ رجز مطوی مخبون [مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن] میں ہے۔ مفاعلن کی جگہ مفاعلان اور مفتعلن کی جگہ مستفعلن اور مفعولن لے سکتا ہے اور اقبال نے اس نظم میں ان آزادیوں سے فائدہ اٹھایا۔ ڈاکٹر صاحب نے زیرِ نظر مضمون میں اقبال از احمد دین سے اس نظم کو نقل کیا اور اس کے تمام مصرعوں کی تقطیع کرنے کے بعد لکھا:

> ان بارہ اشعار میں ایک بھی اردو کے طریق راسخہ کے مطابق نہیں۔ بارہ اشعار کے چوبیس مصرعوں میں صرف سات کا وزن مفتعلن مفاعلن (یا مفاعلان) ہے۔ سولہ مصرعوں میں بیس جگہ مفتعلن کو بدل کر مستفعلن لائے ہیں اور ایک جگہ مفعولن۔ مجھے شبہ ہوتا ہے کہ چوتھے شعر کے دوسرے مصرعے میں آخری جزو 'یہ تشنہ کام اور ہے' کو مفاعلن کے وزن پر باندھا ہے، کیوں کہ مفتعلن کو مستفعلن کے علاوہ مفاعلن سے بھی بدلنے کی اجازت ہے اور اقبال اپنی عروض دانی کا مکمل مظاہرہ کیوں نہ کرتے۔ بعد میں انھیں احساس ہو گیا ہو گا کہ عروضی آزادیاں اَور ہیں، روانی و ترنم کے تقاضے اَور۔ اس نظم کے نقشِ اوّل کے بعد انھوں نے اپنے اردو فارسی کے کلام میں کہیں مفتعلن کی جگہ اس کے متبادلات کا استعمال نہیں کیا۔[۲۸]

اس مختصر مضمون میں ڈاکٹر گیان چند نے زحافات کے استعمال کے باعث اقبال کی عروضی مہارت کا اعتراف کیا ہے اور تقطیع کر کے ان زحافات کی نشان دہی کی ہے۔ ان کا یہ کہنا درست ہے:

> عربی فارسی کی قدیم کتب عروض کے مطابق، بعض بحروں کے ارکان میں بعض ایسے متبادل

زحافات لگانے کی اجازت ہے کہ متبادل رکن وزن کی روانی میں مزاحم ہوتا ہے۔ عروض بھلے ہی ان زحافات کی اجازت دے، لیکن اگر عروض کی غرض موزونیت ہے تو ان استادانہ زحافات سے موزونیت کا بالکل خون ہو جاتا ہے؛ گویا ایک قسم کی غیر موزونیت ہے، جس کے سر پر عروضی استناد کا ہاتھ ہے۔[۲۹]

۵......اوزانِ اقبال:

اوزانِ اقبال معروف نقاد اور ماہرِ علمِ عروض ابوالاعجاز حفیظ صدیقی کی کتاب ہے، جس میں اقبال کے مروّجہ اردو اور فارسی کلام کا عروضی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب بقول مصنف، ۱۹۷۷ء میں لکھی گئی، مگر مختلف اداروں میں اشاعت کو ترستے ترستے اسے کئی سال لگ گئے، بالآخر ۱۹۸۳ء میں شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور کے زیرِ اہتمام شائع ہوئی۔

یہ کتاب پانچ ابواب اور ایک ابتدائیے پر مشتمل ہے۔ ابتدائیے میں تعارُف از اقبال صلاح الدین، پیش لفظ از مصنف اور ضروری تصریحات پیش کی گئی ہیں۔ ان تصریحات میں ایسے امور کی نشان دہی کی گئی ہے، جن کا جاننا کتاب سے کماحقہٗ استفادے کے لیے ضروری ہے۔ باب اوّل 'تعیینِ ہیئت...... مسائل اور طریقِ کار' میں اقبال کے اردو اور فارسی کلام کی مختلف ہیئتوں کی تعیین کے لیے بصیرت افروز بحث کی گئی ہے۔ صدیقی صاحب نے اقبال کے بعض ہیئتی تجربوں کے لیے نئے نام وضع کیے ہیں، جیسے: قطعہ بتصریعِ شعرِ اوّل، غزل+بیت مصرّع، قصیدہ+بیتِ مصرّع اور قطعہ+بیتِ مصرّع۔ یہ ہیئتیں اقبال سے پہلے کہیں دکھائی نہیں دیتیں اور قواعد کی کتابوں میں ان کا ذکر نہیں۔ صدیقی صاحب نے ہیئت کا لفظ کسی بھی تخلیق کے خارجی پیکر کے طور پر استعمال کیا ہے۔

کتاب کا دوسرا باب علمِ عروض کی چند اہم اصطلاحات کے تعارُف پر مشتمل ہے۔ اس باب میں انتہائی اختصار، مگر وضاحت کے ساتھ اجزائے بیت، اصولِ سہ گانہ اور اہم زحافات کی تعریفیں اور مثالیں پیش کی گئی ہیں۔ زحافات کا حصہ خاص طور پر قابلِ مطالعہ ہے۔ اقبال کے اوزان میں مستعمل ۲۹ زحافات کا مختصر تعارُف مثالوں کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ کتاب کے بہتر مطالعے کے لیے یہ باب انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔

کتاب کا تیسرا باب اقبال کے اردو اور فارسی کلام کے اوزان پر مشتمل ہے۔ ابوالاعجاز حفیظ

صدیقی کی تحقیق کے مطابق، اقبال کا اردو اور فارسی کلام پچیس اوزان پر مشتمل ہے۔ صدیقی صاحب نے ہر وزن کا تعارُف اور اردو و فارسی مجموعوں میں اس وزن کے حامل کلام کی نشان دہی کی ہے۔ اندراج چار کالمی ہے۔ پہلے نمبر شمار ہے، جس سے اس نظم یا غزل کے محلِ وقوع کا پتا چلتا ہے۔ دوسرے کالم میں اس کا عنوان، تیسرے کالم میں اس کی ہیئت اور چوتھے کالم میں اس کا مصرعِ اوّل درج کیا گیا ہے۔ اس ترتیب اور انداز سے یہ بات فوراً معلوم ہو سکتی ہے کہ فلاں مجموعے میں کسی خاص وزن کی حامل منظومات کی تعداد کیا ہے اور وہ مجموعے میں کہاں کہاں موجود ہیں اور ان کا پہلا مصرع کون سا ہے۔

حفیظ صدیقی نے زحافات کے تعین کے سلسلے میں حزم و احتیاط کا ثبوت دیا ہے۔ دُور از کار زحافات کے بجاے ایسے زحافات سے وزن کا نام مقرر کرنے کی کوشش کی ہے، جو ارکان پر بلا واسطہ اثر کر کے اس میں تبدیلی پیدا کرتے ہیں۔ مختلف زحافات کے ناموں، ان کے عمل اور ان کے مقام کے بارے میں عروضیوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، صدیقی صاحب نے اختلافی بحثوں میں پڑے بغیر، قرینِ قیاس اقوال و اسناد پر عمل کیا ہے؛ تاہم اقبال کے دو اوزان کے ناموں کے تعین میں انھوں نے روشِ عام سے ہٹ کر نئے نام اختیار کیے ہیں، جو قدرے پیچیدہ ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ اقبال نے اپنی آٹھ منظومات ایک وزن میں لکھی ہیں: تین غزلیں اور دو نظمیں بانگِ درا میں، ایک ایک نظم بالِ جبریل، ضربِ کلیم اور ارمغانِ حجاز میں۔ بانگِ درا کی غزلوں کا مصرع ہاے اوّلی یوں ہے:

- الٰہی! عقلِ خجستہ پَے کو ذرا سی دیوانگی سکھادے
- زمانہ دیکھے گا جب مرے دل سے محشر اٹھے گا گفتگو کا
- زمانہ آیا ہے بے حجابی کا، عام دیدارِ یار ہوگا

حفیظ صدیقی نے اس وزن کو بحرِ رجز مثمن مخبون مرفل [مفاعلاتن مفاعلاتن مفاعلاتن مفاعلاتن] کا نام دیا ہے۔ انھوں نے اس وزن کے ساتھ ایک توضیحی نوٹ دیا ہے، جو ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

یہ بحر بحورِ مستحدثہ میں سے ہے۔ بقول نجم الغنی رام پوری یہ بحر عروضیانِ پارسی کی ایجاد ہے، مگر اس

بحر کا کوئی نام نہیں رکھا گیا۔ نجم الغنی رام پوری کے نزدیک، یہ وزن رجز مثمن مخبون مرفل یا کامل مثمن موقوص مرفل ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ بحرِ رجز کا بنیادی رکن مستفعلن ہے، اس کی مخبون صورت مفاعلن ہے۔ مفاعلن پر ترفیل کے عمل سے مفاعلن تن بنا، جسے مفاعلاتن سے بدل لیا۔ یوں مفاعلاتن، مستفعلن کا مخبون مرفل ٹھہرا۔ اگر اس وزن کا استخراج بحرِ کامل سے ہو تو بحرِ کامل کا بنیادی رکن متفاعلن ہے، متفاعلن پر وقص کے عمل سے مفاعلن موقوص بنا۔ مفاعلن پر ترفیل کے عمل سے مفاعلن تن بنا، جسے مفاعلاتن سے بدل لیا۔ گویا مفاعلاتن، متفاعلن کا موقوص مرفل ہے اور چوں کہ اس وزن میں مفاعلاتن آٹھ مرتبہ آیا ہے، اس لیے اس وزن کو رجز مثمن مخبون مرفل یا کامل مثمن موقوص مرفل قرار دینا جائز ہے۔[۳۰]

رکن کی ساخت اور بحر کے استخراج کی پیچیدگی کو اگر قبول بھی کر لیا جائے، تب بھی اسے درست قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بحرِ رجز یا بحرِ کامل، جس سے بھی یہ وزن استخراج کیا جائے، ترفیل کے عمل سے ہی ممکن ہے۔ اس زحاف کو وزن میں محسوب نہیں کیا جاتا، البتہ شعر کے معنی اس کے بغیر پورے نہیں ہوتے۔ ترفیل عام زحاف نہیں، بلکہ عروض وضرب سے خاص ہے، اس لیے صدر و ابتدا اور حشوین میں اس کا استعمال کیسے ممکن ہے؟ ترفیل کے بارے میں صاحبِ قواعد العروض رقم طراز ہیں:

جس عروض وضرب میں ایسا رکن ہو کہ اس کی تمامی پر وتد مجموع ہو، پس اس وتد مجموع کے بعد ایسا ایک پورا سببِ خفیف بڑھا دینا، جس کو وزنِ شعر میں کچھ دخل ہی نہ ہو، مگر ہر جگہ اختیار نہیں۔ ابوالحسن فاعلن اور متفاعلن اور اُس مستفعلن میں جو متفاعلن سے بنا ہو، جائز سمجھتا ہے اور نصیر الدین طوسی فاعلن میں جائز نہیں سمجھتے، بلکہ متفاعلن میں بھی وہ اس وقت کہتے ہیں، جب کہ بحرِ کامل مربع ہو۔ فارسی میں یہ زحاف نادر الوقوع ہے اور اردو میں کہیں نام ونشان نہیں۔ غضب ہے یا نہیں کہ دو دو حرف اکٹھا بڑھا دیے جائیں اور وزن بے چارے سے کچھ مطلب نہ ہو۔ یہ تو شعر کو گولی مارنی ہے۔[۳۱]

اقبال کے متذکرہ بالا کلام کو بحرِ متقارب مقبوض اثلم شانزدہ رکنی [فعولُ فعلن فعولُ فعلن فعولُ فعلن فعولُ فعلن] میں بہ آسانی تقطیع کیا جا سکتا ہے، اس لیے صدیقی صاحب کی پیش کردہ بحر کو قبول کرنے کا کوئی جواز نہیں۔

۲۔ حفیظ صدیقی صاحب نے ضربِ کلیم میں شامل 'محرابِ گل افغان کے افکار' کے ساتویں حصے 'رومی بدلے، شامی بدلے، بدلا ہندستان' کی بحر 'متشابہ مثمن منون مجدوع' قرار دی

ہے۔اس بحر کے تعارُف میں رقم طراز ہیں:

> بحرِ متشابہ کے نام سے ایک نئی بحر وجود میں آئی تھی، جس کی اصل آٹھ بار مفعولاتُ (بضمِ آخر) قرار دی گئی تھی اور تنوین کے نام سے ایک نیا زحاف بھی ایجاد کیا گیا تھا۔مفعولاتُ پر تنوین کے عمل، یعنی مفعولاتُ کے آخر میں ایک نون کے اضافے سے مفعولاتن وجود میں آ جاتا ہے، چناں چہ مفعولاتن مفعولاتن مفعولاتن مفعولاتن (دو بار) بحرِ متشابہ منون ٹھہری۔عروض وجرب پر زحاف جدع کے عمل سے زیرِ بحث وزن کو وزن مثمن کے دائرے میں لایا جا سکتا ہے۔اس صورت میں تقطیع کا پیمانہ یہ ہوگا..... مفعولاتن مفعولاتن مفعولاتن فاع (دو بار) [۳۲]

ڈاکٹر گیان چند نے اسے ہندی وزن قرار دیا ہے۔اس نظم کی تقطیع جب بہ آسانی بحرِ متقارب مثمن اثلم میں ممکن ہے تو دُور از کار زحاف کے پھیر میں پڑنا کیا ضروری ہے۔اگر یہ چہاردہ رکنی ہے تو اسے اقبال کا تصرف سمجھنا چاہیے۔

چوتھا باب 'کلیدِ اوزانِ اقبال' کے نام سے معنون ہے۔اس باب میں ہر کتاب کی ترتیبِ منظومات کا لحاظ رکھتے ہوئے ہر نظم کا وزن نمبر بتایا گیا ہے۔وزن نمبر معلوم ہونے پر متعلقہ وزن کے تحت اسے بہ آسانی تلاش کیا جا سکتا ہے۔یہ باب تین کالمی ہے۔پہلے کالم میں نمبر شمار، دوسرے کالم میں نظم کا عنوان یا عنوان کی عدم موجودگی میں پہلا مصرع اور تیسرے کالم میں وزن کا نمبر درج ہے۔اس کلید سے، بغیر وقت ضائع کیے، آسانی سے کسی مخصوص نظم کا وزن معلوم ہو سکتا ہے۔مثال کے طور پر اگر کوئی بانگِ درا کی اٹھائیسویں نظم کا وزن معلوم کرنا چاہتا ہے تو وہ بانگِ درا کے اندراج کے تحت اٹھائیسویں نمبر پر شامل نظم 'زہد اور رندی' کا وزن نمبر ۷ آسانی سے معلوم کر لے گا اور سات نمبر وزن کا نام تیسرے باب کے ساتویں وزن یا اوزان کے ضمیمے سے فوراً معلوم ہو جائے گا۔

پانچواں باب آٹھ ضمائم پر مشتمل ہے۔یہ ضمیمے انتہائی محنت اور سلیقے سے مرتب کیے گئے ہیں اور مطلوبہ معلومات کی تلاش میں تھوڑا سا وقت بھی ضائع نہیں ہوتا۔ان ضمائم کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

ضمیمہ نمبر ۱: اوزانِ اقبال ایک نظر میں

ضمیمہ نمبر ۲: علامہ اقبال نے اپنی مختلف تصانیف میں کون کون سے اور کل کتنے وزن استعمال کیے

ضمیمہ نمبر ۳: کون سا وزن علامہ اقبال کی کون کون سی تصانیف میں استعمال ہوا

ضمیمہ نمبر۴: کون کون سی ہیئتوں سے علامہ اقبال نے کون کون سی تصانیف میں کام لیا ہے

ضمیمہ نمبر۵: علامہ اقبال کی مختلف تصانیف میں بقیدِ وزن مختلف ہیئتوں میں کہی ہوئی نظموں کی تعداد

ضمیمہ نمبر۶: تصنیف وار مختلف ہیئتوں میں آنے والی نظموں کی تعداد

ضمیمہ نمبر۷: کلامِ اقبال ایک نظر میں (مختلف ہیئتوں کے تحت آنے والی نظموں کی بقیدِ وزن کل تعداد)

ضمیمہ نمبر۸: متفرق نتائج

اوزانِ اقبال بلاشبہ ایک مفید اور کارآمد کتاب ہے۔ حفیظ صدیقی صاحب نے بہ امعانِ نظر کلامِ اقبال کا عروضی مطالعہ پیش کر کے ایک کارنامہ انجام دیا ہے۔ یہ واحد عروضی مطالعہ ہے، جو اقبال کے مروّج اردو اور فارسی کلام کو محیط ہے۔

و......اقبال کا عروضی نظام:

یہ مضمون معروف عالم، دانش ور، شاعر، محقق اور نقاد شمس الرحمٰن فاروقی نے تحریر کیا، جو اُن کے مجموعۂ مضامین اثبات و نفی مطبوعہ ستمبر ۱۹۸۶ء میں شامل ہے۔ اس مضمون میں انھوں نے اقبال کے نظامِ عروض کا جائزہ لے کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اقبال کا کلام خوش آہنگی میں اپنی مثال آپ ہے اور اس خوش آہنگی کا سبب بحروں کا تنوع نہیں، بلکہ بحروں کے اسرار و رموز سے اقبال کی کامل آشنائی اور ان کے استعمال کا غیر معمولی طریق ہے۔ انھوں نے اس عمومی نکتہ نظر کی نفی کی ہے کہ اقبال کے ہاں بحروں کا تنوع ہے اور انھوں نے مترنم اور رواں دواں بحروں میں کلام کہا ہے۔ فاروقی صاحب کا خیال ہے:

> یہ دونوں باتیں غلط ہیں۔ دوسری بات اس لیے غلط ہے کہ بحر کی شرط ہی یہ ہے کہ وہ مترنم ہو۔ اس میں اگر ترنم نہ ہوگا تو وہ بحر نہ ہوگی۔ بحر میں ترنم کی وجہ تکرار ہو، یا فارمولے کی پیچیدگی، یا دونوں، لیکن بحر میں ترنم ہوتا ضرور ہے۔ کسی ایک بحر، یا چند بحروں کو مترنم ٹھیرانا اور باقی کو کم مترنم سمجھنا اس مفروضے کو راہ دیتا ہے کہ بحر کے لیے ترنم بنیادی یا بڑی شرط نہیں، ظاہر ہے کہ یہ غلط مفروضہ ہے۔[۳۳]

اس میں شبہ نہیں کہ ترنم بحر کی بنیادی شرط ہے، تاہم مختلف بحور میں ترنم کے کم یا زیادہ ہونے کو تو نہیں جھٹلایا جا سکتا۔ سالم بحروں کا ترنم بہ نسبت مزاحف بحروں کے زیادہ خوش کن ہوتا ہے۔ کہیں کہیں بحروں میں زحافات کا استعمال سالم ارکان کی نسبت زیادہ ترنم پیدا کرنے کا محرک ہوتا ہے۔ بعض زحافات کا استعمال عروضی نظام کے مطابق درست ہوتا ہے، تاہم وہ فطری ترنم کے

راستے میں ایک رکاوٹ کھڑی کر دیتا ہے اور مصرعے کی ادائیگی میں زبان بار بار غوطے کھانے لگتی ہے۔ فاروقی صاحب یہاں موزونیت اور ترنم میں فرق کو پیشِ نظر نہیں رکھ سکے، کیوں کہ موزونیت کا خوش آہنگ ہونا لازمی نہیں۔ مرزا غالب کی دو معروف غزلوں کا ایک ایک مصرع محض نمونے کے لیے پیش کر رہا ہوں، تاکہ خوش آہنگی اور موزونیت کے فصل کا اندازہ لگایا جا سکے۔

- جہاں تیرا نقشِ قدم دیکھتے ہیں
- آ کہ مری جان کو قرار نہیں ہے

اوّل الذکر مصرع موزوں بھی ہے اور خوش آہنگ بھی، لیکن ثانی الذکر مصرع موزوں ہونے کے باوجود خوش آہنگی کے ذائقے سے محروم ہے۔ یہ وزن تو پھر اردو میں کہیں کہیں مل جاتا ہے، خالص عربی یا فارسی اوزان میں اگر اردو شاعری کی جائے تو موزوں ہونے کے باوجود ترنم اور خوش آہنگی سے محروم رہے گی، اس لیے یہ کہنا کچھ زیادہ غلط نہیں کہ اقبال اکثر مترنم اور خوش آہنگ بحروں میں کلام کہا ہے۔

زیرِ نظر مضمون میں فاروقی صاحب نے ڈاکٹر گیان چند کے مضمون 'اقبال کے اردو کلام کا عروضی مطالعہ' کی تعریف کی ہے اور ان کی محنت کو سراہا ہے، مگر ان کے اکثر نتائج سے انھیں اختلاف ہے۔ وہ رقم طراز ہیں:

> زیرِ نظر مضمون میں ان کے بہت سے نتائج غلط ہو گئے ہیں، کیوں کہ انھوں نے صحیح طریق کار نہیں استعمال کیا۔ انھوں نے اپنے تجزیے کی اساس اشعار کی تعداد پر رکھی ہے اور یہ حکم لگایا ہے کہ جب اقبال پر حجازیت اور عجمیت غالب آنے لگی تو انھوں نے بعض بحروں کو، جن کے آہنگ میں عجمیت کم تھی، نظر انداز یا نامقبول کر دیا، یعنی ان بحروں میں کم شعر کہے۔ اس طریق کار میں غلطی یہ ہے کہ انھوں نے اشعار کے فی صد تناسب کے بجائے اشعار کی تعداد کو معیار بنایا۔ ظاہر ہے کہ سو شعروں میں اگر دس شعر کسی بحر میں ہوں اور پانچ سو میں پچاس اسی بحر میں ہوں تو محض اس بنا پر کہ پچاس شعر، دس شعروں سے زیادہ ہیں، یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ اشعار کی کم تعداد شغف اور دل چسپی کی کمی کو ظاہر کرتی ہے، کیوں کہ سو میں دس اور پانچ سو میں پچاس کا فی صد تناسب تو بہر حال مساوی ہے۔ فی صد تناسب کو نظر انداز کرنے کے باعث گیان چند کے اہم نتائج غلط ہو گئے۔[۳۴]

انھوں نے اشعار کے فی صد تناسب سے گیان چند کے اس اہم اعتراض کی نفی کی ہے کہ اقبال نے حجازیت اور عجمیت کے غلبے کے باعث بتدریج آسان اور رواں دواں ہندی مزاج

بحروں میں کم کم کلام کہا اور جلال و شکوہ کی حامل بحروں میں وہ بتدریج زیادہ کلام کہتے رہے۔

شمس الرحمٰن فاروقی کے مضمون کا تیسرا اہم حصہ کلامِ اقبال کی خوش آہنگی کا اصل سبب تلاش کرنے سے متعلق ہے۔ان کے خیال کے مطابق اقبال کے کلام کی خوش آہنگی منتخب بحروں میں کلام کی کثرت کی وجہ سے نہیں اور نہ بحروں کے تنوع کے باعث اقبال کا کلام خوش آہنگی کے ذائقے سے سرشار ہے۔ان کے نزدیک اقبال نے تجرباتی یا نامانوس راہوں سے بھی بڑی حد تک اجتناب کیا ہے۔اس کے برخلاف انھوں نے وہ طریقے اختیار کیے ہیں، جو عام طالب علم کو محسوس بھی نہیں ہوتے اور یہ اپنا کام کر جاتے ہیں۔فاروقی صاحب نے ان طریقوں میں وقفے کے غیر معمولی استعمال، دو مصرعوں کی باہم پیوستگی، مصرعوں کے آخر میں حرفِ ساکن کا متنوع استعمال، مصرعوں کی تقسیم اور چھوٹی بڑی نظموں میں چھوٹی بڑی بحروں کے تناسب کو اقبال کی عروض آشنائی اور ان کے کلام میں خوش آہنگی کا محرک قرار دیا ہے۔انھوں نے اقبال کے ہاں وقفے کے غیر معمولی استعمال کا تجزیہ نہایت صراحت اور تفصیل کے ساتھ پیش کر کے اپنے مؤقف کو واضح کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔

شمس الرحمٰن فاروقی کا یہ مضمون، مختصر ہونے کے باوجود، معلومات افزا اور فکر انگیز ہے۔انھوں نے اقبال کے نظامِ عروض کو بعض نئے زاویوں سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ان کے تجزیوں اور آرا سے جزوی اختلاف کیا جا سکتا ہے، تاہم انھیں مکمل طور پر رَد نہیں کیا جا سکتا۔

ز......اقبال کی رباعیاں:

یہ مضمون ڈاکٹر گیان چند کا تحریر کردہ ہے، جو پہلی بار ۱۹۸۷ء میں کسی رسالے میں شائع ہوا، جہاں سے نیرنگِ خیال راول پنڈی نے اپنے شمارے دسمبر ۱۹۸۷ء میں بارِ دگر شائع کیا۔اس مضمون میں ڈاکٹر گیان چند نے اقبال کی پانچ اردو اور ایک فارسی رباعی پر بحث کی ہے۔رباعی اپنی صنفی خصوصیات اور موضوعاتی تنوع کے اعتبار سے اہم شعری صنف شمار ہوتی ہے اور فارسی و اردو کے جید شعرا نے اس صنف میں بہت کلام کہا ہے، مگر بوجوہ اقبال کو یہ صنف مرغوب نہ رہی۔ وہ بابا طاہر عریاں کی دوبیتیوں کے والا وشیدا تھے اور انھی اوزان میں بہت سے قطعات کہے، جنھیں رباعیات کے عنوان سے اپنے شعری مجموعوں میں شامل بھی کیا۔ان کے اس اقدام پر لوگ بہت چیں بہ جبیں ہوئے اور انھیں رباعیات تسلیم کرنے سے انکار کیا، مگر اقبال اپنی اس روش پر کاربند

رہے۔ انھیں رباعی کے اوزانِ مقررہ کا علم تھا، مگر بابا طاہر کی دوبیتیوں نے انھیں اپنے سحر سے آزاد نہ ہونے دیا۔ وہ خود رقم طراز ہیں:

> ان کو رباعیات کہنا غلط نہیں۔ بابا طاہر عریاں کی رباعیات، جو اس بحر میں ہیں، رباعیات ہی کہلاتی ہیں۔ ان میں قطعات بھی داخل ہیں۔ ہاں، یہ صحیح ہے کہ یہ رباعیات، رباعی کے مقررہ اوزان میں نہیں ہیں، مگر اس کا کچھ مضائقہ نہیں۔[۳۵]

اقبال کے مروّجہ اردو کلام میں صرف ایک رباعی [بانگِ درا کے ظریفانہ کلام میں] شامل ہو سکی۔ چار اردو رباعیات ان کے متروک کلام میں شامل ہیں۔ ان پانچوں رباعیات کے مصرع ہائے اوّل یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

- مشہور زمانے میں ہے نامِ حالی
- واعظ! ترے فلسفے سے ہوں میں حیراں
- تُو قیس نہیں تو تجھ کو بن سے کیا کام
- باہر ہوئے جاتے ہو کیوں جامے سے
- مشرق میں اصولِ دین بن جاتے ہیں

ڈاکٹر گیان چند نے ان پانچ اردو رباعیات اور ایک فارسی رباعی مشمولہ پیامِ مشرق کا تفصیلی جائزہ پیش کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شعریت کے اعتبار سے فارسی رباعی اردو رباعیات سے بہتر ہے۔ مضمون کے آخر میں انھوں نے اس حیرت کا اظہار کیا کہ اقبال ایسے قادر الکلام شاعر نے رباعی کی صنف پر اتنی کم توجہ کیوں کی؟

ح..... بالِ جبریل کا عروضی نظم:

غلام رسول عدیم کا یہ مضمون اورینٹل کالج میگزین لاہور کے شمارے بابت ۱۹۸۹ء میں اشاعت پذیر ہوا۔ اس مضمون میں عدیم صاحب نے بالِ جبریل کا عروضی مطالعہ پیش کر کے اقبال کے پسندیدہ اوزان کی نشان دہی کے ساتھ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ بالِ جبریل میں اقبال کا ایک مصرع بھی ایسا نہیں ملتا، جو عروضی دائرے سے باہر ہو، گویا اقبال کو علمِ عروض کا مکمل وقوف تھا۔ مضمون کے آغاز میں انھوں نے عروض کی ضرورت و اہمیت اور اس کے طریق کار پر عمدہ باتیں لکھی ہیں۔ اس تعارفی اور پس منظری گفتگو کے بعد انھوں نے بالِ جبریل

کے اوزان کی پیش کش کے لیے پانچ کالمی جدول تیار کیا ہے۔ نمبر شمار، عنوانِ نظم، ہیئت، صفحہ نمبر اور مصرعِ اوّل۔ اگرچہ عدیم صاحب نے کہیں ذکر نہیں کیا، تاہم اوزان کی ترتیب و تشکیل، زحافات کا تعین اور جدول کی تیاری میں انھوں نے ابوالاعجاز حفیظ صدیقی کی کتاب اوزانِ اقبال سے کامل استفادہ کیا ہے۔ بالِ جبریل کی نظم 'زمانہ' کے وزن کی تعیین اس استفادے کا واضح ثبوت ہے۔ ابوالاعجاز حفیظ صدیقی نے روشِ عام کے برعکس اس نظم کی تقطیع 'فعولُ فعلن' کے بجائے 'مفاعلاتن' سے کی ہے اور بحر کا نام 'متقارب مقبوض اثلم شانزدہ رکنی' کے بجائے 'بحر رجز مثمن مخبون مرفل' قرار دیا ہے۔ عدیم صاحب نے بھی وزن کا یہی نام لکھا ہے، جو واضح طور پر ابوالاعجاز حفیظ صدیقی کی متابعت کا نتیجہ ہے۔

عدیم صاحب نے اوزان کو بلحاظِ استعمال مرتب کیا ہے، یعنی پہلے وہ اوزان پیش کیے گئے ہیں، جو بالِ جبریل میں سب سے زیادہ استعمال ہوئے ہیں اور پھر بتدریج کم مستعمل اوزان کو پیش کیا ہے۔ عدیم صاحب کے تجزیے کے مطابق اقبال نے بالِ جبریل میں آٹھ بحروں [مزاحف اوزان کی تعداد انیس ہے] میں کلام کہا ہے۔ سب سے زیادہ منظومات، یعنی ۳۷ بحرِ ہزج میں ہیں اور سب سے کم یعنی ۲ بحرِ خفیف میں۔

ط...... کیا علامہ اقبال نے غیر موزوں اشعار کہے تھے؟:

یہ مضمون ڈاکٹر گیان چند نے تحریر کیا ہے، جو پہلی بار اورینٹل کالج میگزین لاہور کے شمارے بابت ۱۹۸۹ء میں شائع ہوا۔ ڈاکٹر صاحب نے اپنے ایک سابقہ مضمون 'اقبال کی مہارتِ عروض' مطبوعہ ۱۹۸۰ء میں اقبال کو بحرِ رجز میں جن زحافات کے استعمال پر ماہرِ عروض مانا تھا، زیرِ نظر مضمون میں انھی زحافات کے باعث اقبال کے کلام کو خارج از وزن قرار دے کر عروضیانِ پاکستان کو للکارا ہے۔ ڈاکٹر صاحب رقم طراز ہیں:

> بحرِ رجز مثمن سالم کے ایک مصرع میں مستفعلن بار بار آتا ہے، اس سے ایک وزن رجز مثمن مطوی مخبون یہ ہے: مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن۔ کتب عروض کے لحاظ سے اس میں کسی بھی مقام پر مفتعلن کی جگہ مفعولن یا مفاعلن بھی لا سکتے ہیں۔ کیا رکنِ سالم مستفعلن بھی لا سکتے ہیں، میں وثوق سے نہیں کہہ سکتا۔ اقبال نے کتب عروض کا بہ نظرِ غائر مطالعہ کیا ہوگا اور ان سے صحیح یا غلط یہ نکتہ گرہ میں باندھ لیا ہوگا کہ اس وزن میں مفتعلن کی جگہ مستفعلن بھی لانے کی اجازت ہے۔ انھوں نے اردو

کی تین نظموں کے منسوخ متن میں اور دو فارسی غزلوں میں بار بار اس آزادی سے فائدہ اٹھایا، نتیجہ یہ ہوا کہ بندشیں ڈھیلی ہو گئیں، مصرعے لنگڑا گئے، ترنم فوت ہو گیا۔ بعد میں جب انھیں احساس ہوا کہ یہ زحاف عربی فارسی میں جائز سہی، اہلِ اردو کے کانوں کو موزوں نہیں معلوم ہوتا تو انھوں نے اردو نظموں کے ایسے تمام مصرعوں کو خارج کر دیا یا بدل دیا۔ فارسی غزلوں میں برقرار رکھا۔[۳۶]

گویا انھیں رجز مثمن مطوی مخبون میں اقبال کے مستفعلن [رکنِ سالم] کے استعمال کی کوئی مثال نہیں مل سکی، حالاں کہ وہ اپنے ایک سابقہ مضمون 'اقبال کی مہارتِ عروض' میں خود رقم طراز ہیں:

مفتعلن کو مستفعلن کے علاوہ مفاعلن سے بھی بدلنے کی اجازت ہے اور اقبال اپنی عروض دانی کا مکمل مظاہرہ کیوں نہ کرتے۔ بعد میں انھیں احساس ہو گیا ہو گا کہ عروضی آزادیاں اور ہیں، روانی و ترنم کے تقاضے اور۔ اس نظم کے نقشِ اوّل کے بعد انھوں نے اپنے اردو فارسی کے کلام میں کہیں مفتعلن کی جگہ اس کے متبادلات کا استعمال نہیں کیا۔[۳۷]

اس مضمون میں انھوں نے لکھا ہے مفتعلن کی جگہ رکنِ سالم مستفعلن کے استعمال کی کوئی مثال انھیں نہیں مل سکی۔ عروض کی کتابوں میں مفتعلن کے بجائے مستفعلن کے استعمال کی کہیں اجازت نہیں ملتی؛ اس لیے اقبال کا وہ کلام، جس میں انھوں نے مفتعلن کی جگہ پر مستفعلن برتا ہے، وہ عروضی اعتبار سے درست نہیں۔ ڈاکٹر گیان چند نے خود لکھا ہے کہ اس بحر کے مماثل بحر منسرح مطوی موقوف رمسکوف میں مفتعلن کی جگہ سالم رکن مستفعلن آ سکتا ہے اور انھوں نے خاقانی کے ایک قطعے کو بطورِ مثال بھی پیش کیا ہے، جس میں خاقانی نے مفتعلن کی جگہ مستفعلن استعمال کیا ہے۔ اس سلسلے میں راقم کا خیال ہے کہ اگر منسرح میں مفتعلن کی جگہ مستفعلن کے استعمال کا ثبوت اور قرینہ موجود ہے اور عروضی اعتبار سے محلِ نظر نہیں تو بحرِ رجز مطوی میں مفتعلن کی جگہ پر رکن سالم مستفعلن کیوں نہیں آ سکتا۔ اگر اساتذۂ پیشین کے کلام سے کوئی مثال دست یاب نہیں تو اقبال کے کلام کو بطورِ مثال پیش کیا جا سکتا ہے۔ ویسے بھی اس زحاف کے استعمال کی ناہمواری کو اقبال نے محسوس کر لیا تھا اور مروّج کلام میں اسے باقی نہ رکھا۔ اب اس متروک کلام سے اسناد پیش کر کے اقبال کے کلام کو عروضی اعتبار سے ساقط قرار دینا اور عروضیانِ پاکستان کو للکارنا کسی مخصوص جذبے کی تسکین کا باعث تو شاید ہو سکتا ہے، مگر علمی اعتبار سے اس کی کوئی حیثیت نہیں۔ اقبال کا مروّج کلام مشقِ ستم کے لیے موجود ہے۔

ی...... بحورِ کلامِ اقبال:

یہ کتاب مثال پبلشرز، فیصل آباد نے ۲۰۱۱ء میں شائع کی ہے۔ کتاب کے مؤلف فیصل آباد یونی ورسٹی کے بی ایس آنرز (اردو) کے طالب علم محمد اجمل سروش ہیں۔ سروش کی یہ کاوش عروض کے ساتھ اس کی وابستگی کا اظہاریہ ہے۔ ایسے دَور میں، جب علمِ عروض سے ادب کے اساتذہ بھی دُور بھاگتے ہیں، ایک طالب علم کا یہ اعتنا قابلِ قدر ہے۔ اگرچہ عنوان جامعیت اور وسعت کا آئینہ دار ہے، مگر کتاب میں محض بالِ جبریل کی غزلیات کا عروضی مطالعے کو محیط ہے۔ سروش نے بالِ جبریل کی ستتر غزلیات کے مطلع رپہلے اشعار پیش کر کے ان کی بحر مع ارکان اور تقطیع درج کی ہے۔ کتاب کے آغاز میں ڈاکٹر ریاض مجید اور ڈاکٹر طارق ہاشمی کی تقاریظ شامل ہیں، جن میں سروش کی عروض آشنائی کی تحسین کی گئی ہے۔ کتاب طلبہ کے لیے یقیناً فائدہ مند ہے، تاہم اس میں موجود بعض تسامحات گمراہ کن ہیں۔ ذیل میں ایسے چند تسامحات کی نشان دہی کی جاتی ہے:

۱۔ آغازِ کتاب میں ارکانِ بحر کے عنوان میں سببِ ثقیل کی مثالیں: حدّ، حقّ اور ربّ دی گئی ہیں جو درست نہیں۔

۲۔ وتد مفروق کی مثالیں: عِلْمْ، ظُلْمْ، فِکْرْ، صَبْرْ پیش کی گئی ہیں، جو درست نہیں۔

۳۔ ص ۲۷ پر بالِ جبریل کی غزل نمبرا:

میری نوائے شوق سے شور حریمِ ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں، بت کدۂ صفات میں

کی بحر کو بیک وقت رجز مثمن مطوی مخبون اور بحرِ منسرح قرار دیا گیا ہے اور ارکان 'مفتعِلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن رمفاعلان' لکھے ہیں۔ یہ رجز مثمن مطوی مخبون تو ہے، مگر یہ بحرِ منسرح کیسے بن گئی، مؤلف نے واضح نہیں کیا۔ سروش نے یہ غلطی غزل نمبر ۲۰ اور غزل نمبر ۳۲ میں بھی کی ہے، وہاں بھی بحر کے نام میں انھی دونوں بحروں کے نام شامل کیے گئے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ مؤلف نے بحرِ منسرح کے اوزان منسرح مطوی مکشوف رموقوف 'مفتعِلن فاعلن مفتعِلن فاعلن رفاعلان' سے دھوکا کھا کر یہ غلطی کی ہے۔

۴۔ مؤلف نے ہر غزل کا مطلع یا پہلا شعر دے کر اس کی بحر اور ارکان کی نشان دہی کی ہے اور پھر

اس شعر کی تقطیع کی ہے۔ تقطیع میں جا بجا ایسی بے قاعدگیاں پائی جاتی ہیں، جن سے مبتدی کے گمراہ ہونے کا خدشہ ہے۔ ایسی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

ص ۲۷ پر پہلی غزل کے مطلع کی تقطیع یوں کی گئی ہے:

مے رن وا۔ ءِ شوقسے۔ شور ح ری۔ مذا تمے

مف تع لن۔ مفاعلن۔ مف تع لن۔ مفاعلن

غل غل ہا۔ ءِ ال اما۔ بت کدہٗ۔ صفا تمے

مفتعلن کو دو مقامات پر 'مف تع لن' لکھنا اور مصرعِ ثانی کے رکنِ اوّل کو 'غل غل ہا' لکھنا درست نہیں۔ 'غل غل ہا' مفعولن کے وزن پر ہے۔ ص ۲۹ پر بھی یہی غلطی دکھائی دیتی ہے۔ ارکان کے ناموں میں 'مف تع لن' اور تقطیع میں 'ہو شخ رد' اور 'قل بن ظر' لکھے گئے ہیں۔ یہاں بھی ان ٹکڑوں کو مفتعلن کے مطابق نہیں لکھا گیا۔ مبتدی ان ہر دو ٹکڑوں کو 'مفعولن' ہی قرار دے گا۔

۵۔ ص ۲۷ پر غزل نمبر ۱ کا وزن 'مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن / مفاعلان' درج کیا گیا ہے۔ اس بحر میں رکنِ آخر مخبون یا مخبون مذال لانا درست ہے، تاہم اقبال نے اس غزل میں کہیں بھی رکنِ آخر مخبون مذال نہیں کہا، اس لیے بحر کے ارکان لکھتے وقت 'مفاعلان' کا اضافہ درست نہیں۔ ہاں، اقبال کی جن غزلوں میں عروض و ضرب مخبون مذال آتے ہیں، وہاں اس کا اندراج ضروری ہے اور بحر کے نام میں بھی مذال کا اضافہ ہونا چاہیے۔

۶۔ غزل نمبر ۱۴، ۲۳ اور ۲۵ کی بحر کا نام 'رمل مثمن محذوف' قرار دیا گیا ہے۔ متذکرہ غزلوں میں مندرجہ ذیل مصرعے مقصور ہیں:

- بے حجابی سے تری ٹوٹا نگاہوں کا طلسم
- عشق کی اِک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
- کہہ گئیں رازِ محبت پردہ داری ہائے شوق
- تھی کسی درماندہ رہرو کی صدائے دردناک
- پھول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار
- برگِ گل پر رکھ گئی شبنم کا موتی بادِ صبح
- من کی دُنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج

- پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
- آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے عشق
- اپنے رازق کو نہ پہچانے تو محتاجِ ملوک
- دل کی آزادی، شہنشاہی؛ شکم، سامانِ موت
- اے مسلماں! اپنے دل پوچھ، ملّا سے نہ پوچھ

اس لیے بحر کے نام میں مقصور کا اضافہ اور ارکان میں فاعلات رفاعلان کا اضافہ ضروری ہے۔

۷۔ بحرِ رمل مخبون [بحورِ کلامِ اقبال میں مخبون کو ہر جگہ مجنون لکھا گیا ہے، جو کتابت کی فاش غلطی ہے] کے مندرجہ ذیل چار اوزان کا اجتماع جائز ہے:

رمل مثمن مخبون مقصور [فعِلاتن فعِلاتن فعِلاتن فعِلان]
رمل مثمن مخبون مشعث مقصور [فعِلاتن فعِلاتن فعِلاتن فعْلان]
رمل مثمن مخبون محذوف [فعِلاتن فعِلاتن فعِلاتن فعِلن]
رمل مثمن مخبون محذوف مسکن [فعِلاتن فعِلاتن فعِلاتن فعْلن]

اس وزن میں صدر اور ابتدا کا سالم 'فاعلاتن' لانا بھی جائز ہے۔ اقبال نے بالِ جبریل کی غزلوں میں ان چاروں اوزان میں مصرعے کہے ہیں۔ رکنِ اوّل بالعموم وہ سالم لاتے ہیں۔ محمد اجمل سروش نے ہر جگہ بحر کا نام 'رمل مثمن مخبون مشعث مقصور رمحذوف' دیا ہے، گویا دو اوزان 'مقصور' اور 'محذوف مسکن' کو چھوڑ دیا ہے۔ اسی طرح بحرِ مجتث مخبون مقصور کی چار شکلوں میں سے بھی دو کا اندراج ملتا ہے اور دو سے صرفِ نظر کیا گیا ہے، جو درست نہیں، کیوں کہ اقبال نے چاروں اوزان میں شعر کہے ہیں۔

❁

حوالے اور حواشی:

۱۔ علامہ محمد اقبال بنام شوکت حسین، مشمولہ اقبال نامہ جلد دوم، ص ۲۵۴
۲۔ علامہ محمد اقبال بنام کیپٹن منظور حسین، مشمولہ انوارِ اقبال، ص ۲۸۷
۳۔ ایضاً، ص ۱۲۶
۴۔ علامہ محمد اقبال بنام سید سلیمان ندوی، مشمولہ اقبال نامہ جلد اوّل، ص ۱۰۱

۵۔ علامہ محمد اقبال بنام سید سلیمان ندوی، مشمولہ اقبال نامہ جلد دوم، ص ۱۰۸
۶۔ علامہ محمد اقبال بنام ڈاکٹر سید یامین ہاشمی، مشمولہ انوارِ اقبال، ص ۱۹۳
۷۔ علامہ محمد اقبال: کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۴۷
۸۔ ایضاً، ص ۹۲۵
۹۔ علامہ محمد اقبال: کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۷۹
۱۰۔ علامہ محمد اقبال: مکاتیبِ اقبال بنام گرامی، ص ۱۵۵
۱۱۔ علامہ محمد اقبال بنام ڈاکٹر محمد عباس علی خان لمعہ، مشمولہ اقبال نامہ، حصہ اوّل، ص ۲۸۰
۱۲۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد بحوالہ مضمون: ڈاکٹر گیان چند: 'کیا اقبال نے غیر موزوں اشعار کہے تھے؟' مطبوعہ اورینٹل کالج میگزین لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۶۸
۱۳۔ سید وقار عظیم: اقبال شاعر اور فلسفی۔ ص ۱۸۵
۱۴۔ ایضاً، ص ۱۸۶
۱۵۔ ڈاکٹر جمال الدین جمال: تفہیم العروض، ص ۱۱۹
۱۶۔ کمال احمد صدیقی: آہنگ اور عروض، ص ۷۶-۷۷
۱۷۔ سید وقار عظیم: اقبال شاعر اور فلسفی، ص ۱۸۷
۱۸۔ ایضاً، ص ۱۸۹
۱۹۔ ڈاکٹر گیان چند: 'اقبال کے اردو کلام کا عروضی مطالعہ' مطبوعہ نقوش لاہور، سال نامہ ۱۹۷۹ء، ص ۳۲۸
۲۰۔ ڈاکٹر جمال الدین جمال: تفہیم العروض، ص ۴۶۵
۲۱۔ ڈاکٹر گیان چند: 'اقبال کے اردو کلام کا عروضی مطالعہ' مطبوعہ نقوش لاہور، محولہ بالا ۱۹، ص ۳۳۸
۲۲۔ ڈاکٹر جمال الدین جمال: تفہیم العروض، ص ۵۳۳
۲۳۔ ڈاکٹر گیان چند: 'اقبال کے اردو کلام کا عروضی مطالعہ' مطبوعہ نقوش لاہور، محولہ بالا ۱۹، ص ۳۴۳
۲۴۔ ایضاً، ص ۳۴۵
۲۵۔ ڈاکٹر شمس الرحمٰن فاروقی: اثبات و نفی، ص ۳۹
۲۶۔ ڈاکٹر محمد اسلم ضیا: اقبال کا شعری نظام، ص ۷۲-۷۳
۲۷۔ ڈاکٹر گیان چند: 'اقبال کی مہارتِ عروض' مطبوعہ سہ ماہی اردو، کراچی: جلد ۵۶، شمارہ نمبر ۳، ۱۹۸۰ء، ص ۱۹
۲۸۔ ایضاً، ص ۲۲
۲۹۔ ایضاً، ص ۱۹
۳۰۔ ابوالاعجاز حفیظ صدیقی: اوزانِ اقبال، ص ۱۴۹
۳۱۔ قدر بلگرامی: قواعد العروض، ص ۴۸

۳۲۔ ابوالاعجاز حفیظ صدیقی: اوزانِ اقبال، ص ۲۰۶

۳۳۔ ڈاکٹر شمس الرحمٰن فاروقی: اثبات و نفی، ص ۳۷

۳۴۔ ایضاً، ص ۴۰

۳۵۔ علامہ محمد اقبال بنام ڈاکٹر صوفی غلام محی الدین، مشمولہ اقبال نامہ جلد اوّل، ص ۳۰۳

۳۶۔ ڈاکٹر گیان چند: 'کیا اقبال نے غیر موزوں اشعار کہے تھے؟' مطبوعہ اورینٹل کالج میگزین لاہور، محولہ بالا ۱۲، ص ۶۸، ۶۹

۳۷۔ ڈاکٹر گیان چند: 'اقبال کی مہارتِ عروض' مطبوعہ سہ ماہی اردو، کراچی، محولہ بالا ۲۷، ص ۲۲

کتابیات:

- بشیر احمد ڈار: انوارِ اقبال۔ لاہور: اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء
- جمال الدین جمال، ڈاکٹر: تفہیم العروض۔ لاہور: ناشرین، ۲۰۰۲ء
- حفیظ صدیقی، ابوالاعجاز: اوزانِ اقبال۔ لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۳ء
- شمس الرحمٰن فاروقی: اثبات و نفی۔ نئی دہلی: مکتبۂ جامعہ، اوّل ۱۹۸۶ء
- عطاء اللہ، شیخ: اقبال نامہ جلد اوّل۔ لاہور: شیخ محمد اشرف تاجرِ کتب، س ن
- عطاء اللہ، شیخ: اقبال نامہ جلد دوم۔ لاہور: شیخ محمد اشرف تاجرِ کتب، ۱۹۵۱ء
- قدر بلگرامی: قواعد العروض۔ لاہور: مقبول اکیڈمی، س ن
- کمال احمد صدیقی: آہنگ اور عروض۔ نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان، بار سوم ۲۰۰۸ء
- محمد اسلم ضیا، ڈاکٹر: اقبال کا شعری نظام۔ لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۰۲ء
- محمد اقبال، علامہ: کلیّاتِ اقبال اردو۔ لاہور: اقبال اکادمی، اشاعتِ ششم ۲۰۰۴ء
- محمد اقبال، علامہ: کلیّاتِ اقبال فارسی۔ لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، س ن
- محمد عبداللہ قریشی (مرتب): مکاتیبِ اقبال بنام گرامی۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، جون ۱۹۸۱ء
- وقار عظیم، سید: اقبال شاعر اور فلسفی۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، طبعِ سوم ۱۹۹۷ء

رسائل و جرائد:

- اردو سہ ماہی، کراچی، جلد ۵۶، شمارہ نمبر ۳، ۱۹۸۰ء
- اورینٹل کالج میگزین لاہور، ۱۹۸۹ء
- نقوش لاہور، سال نامہ ۱۹۷۹ء

□□□

ڈاکٹر گیان چند

ڈاکٹر محمود الٰہی زخمی بطورِ محقق

میری نظر میں ڈاکٹر محمود الٰہی زخمی کا تصور ایسے محقق اور ادبی خدمت گزار کا ہے، جو خود اشتہاریت کا غلغلہ کیے بغیر، خاموشی سے اپنے کام میں لگا ہوا ہے۔ یو پی کے ایک سابق وزیرِ اعلیٰ دیر بہادر سنگھ، گورکھپور یونی ورسٹی کے طالب علم رہ چکے تھے، انھوں نے ڈاکٹر محمود الٰہی کو پیش کش کی کہ انھیں یوپی کی کسی یونی ورسٹی کا وائس چانسلر بنا دیا جائے، لیکن محمود الٰہی نے معذرت کر لی۔ اقتدار کے کاشانے پر تصنیف و تالیف کے حجرے کو ترجیح دی۔ ان کے علمی اور انتظامی اہلیت کا ایک مظہر یوپی اردو اکادمی کی سربراہی ہے۔ اکادمی اور محمود الٰہی اب مترادف ہو چکے ہیں۔ جس احسن الوجوہ سے انھوں نے اس ادارے کو سینچا ہے، پروان چڑھایا ہے، اس کا اعتراف اس سے ہوتا ہے کہ انھیں بار بار اس کا چیئرمین بنایا جاتا ہے۔

محمود الٰہی بنیادی طور پر محقق ہیں۔ اپنی تحقیق کاری کے ساتھ ساتھ انھوں نے اکادمی سے قدیم تذکروں کی جو باز طباعت کی، وہ اردو کے محققوں اور تحقیق پر ان کا احسان ہے، جس سے سب کی گردنیں خم ہیں۔ ان کا یہ کارنامہ کسی تحقیقی مقالے سے کم اہم نہیں، لیکن میرے آج کے اس مضمون کا موضوع ان کی تحقیقی تحریریں ہیں، دوسری تحقیقی کارگزاریاں نہیں۔ مَیں تدوین کو تحقیق کا ایک جزو مانتا ہوں۔ ان کی تحقیقی کتابیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ اردو قصیدہ نگاری کا تنقیدی جائزہ، تصنیف ۱۹۵۸ء، اشاعت ۱۹۷۳ء

۲۔ صحیفۂ محبت، خطوطِ مہدی افادی کی تدوین، ۱۹۶۴ء

۳۔ اردو کا پہلا ناول: خطِ تقدیر، مصنفہ مولوی کریم الدین کی تدوین، مارچ ۱۹۶۵ء

۴۔ بازیافت...... مجموعہ مضامین...... دسمبر ۱۹۶۵ء

۵۔ فسانۂ عجائب کا بنیادی متن...... ۱۹۷۳ء

۶۔ نکات الشعراء کی تدوین...... ۱۹۷۳ء

۷۔ طبقاتِ شعرایے ہند،مؤلفہ کریم الدین،مقدمہ نگاری،۱۹۸۳ء
۸۔ تذکرۂ شورش (رموز الشعراء) کی تدوین......۱۹۸۴ء
۹۔ متفرق مضامین، جو ابھی تک کسی مجموعہ میں شیرازہ بند نہیں کیے گئے۔

ان کے علاوہ الہلال کے تبصرے، اِنتخابِ خطباتِ خلافت وغیرہ پر مقدمے لکھے۔اب مندرجہ بالا کتب کا جائزہ لیا جاتا ہے:

(۱) اردو قصیدہ نگاری کا تنقیدی جائزہ

یہ ڈاکٹر محمود الٰہی کا پی ایچ ڈی کا تحقیقی مقالہ ہے،جس پر انھیں ۱۹۵۸ء میں ڈگری ملی۔اس کا پہلا اڈیشن مکتبہ جامعہ نئی دہلی سے ۱۹۷۳ء میں شائع ہوا۔اس کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں کہ اشاعت کے وقت انھوں نے اس پر نظرِ ثانی نہیں کی۔اس کے بعد یوپی اردو اکادمی نے ۱۹۸۳ء میں اس کا پہلا اکادمی اڈیشن چھاپا، جو دراصل کتاب کا دوسرا اڈیشن ہے۔اس پر پیش لفظ (مؤرخہ مئی ۱۹۷۲ء) بھی پہلے اڈیشن کا ہے،جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اڈیشن تقریباً اُسی روپ کو پیش کرتا ہے، جو ڈگری کے مقالے کا تھا۔پیش لفظ میں محمود الٰہی لکھتے ہیں کہ اس مدت میں ڈاکٹر ابو محمد سحر کی کتاب اردو میں قصیدہ نگاری آگئی ہے۔

سحر کی کتاب کی طبعِ اوّل کے دیباچے پر ۱۰/جون ۱۹۵۷ء کی تاریخ پڑی ہے،لیکن یہ ۱۹۵۸ء میں شائع ہوئی۔محمود الٰہی نے اپنا مقالہ ۱۹۵۷ء یا اوائل ۱۹۵۸ء میں داخل کیا ہوگا؛اس طرح وہ ابو محمد سحر کی کتاب سے استفادہ نہ کر سکے۔انھوں نے اپنی کتاب کے پیش لفظ مؤرخہ مئی ۷۴ء میں سحر کی کتاب کا ذکر بھی کر دیا،لیکن چوں کہ اس سے کوئی استفادہ نہیں کیا تھا،اس لیے نہ کتاب کے فٹ نوٹ میں اس کا نام لیا، نہ کتاب کے آخر کی مفصل کتابیات میں۔فی الوقت میرے سامنے سحر کی کتاب کا چوتھا اڈیشن دسمبر ۱۹۷۹ء کا ہے،لیکن اس پر پیش لفظ مؤرخہ ۲۷/اگست ۱۹۶۶ء ہے،جس کے بعد انھوں نے تیسرے اور چوتھے اڈیشن میں کوئی ترمیم نہیں کی۔اُس وقت تک محمود الٰہی کی کتاب شائع نہیں ہوئی تھی، اس طرح دونوں کتابوں کے آخری اڈیشن اس صورتِ حال کو پیش کرتے ہیں کہ ایک مقالہ نگار، دوسرے کی کتاب سے واقف نہیں۔چوں کہ دونوں محققین کی کتابیں ایک ہی موضوع پر ہیں،اس لیے خواہی نخواہی میں دونوں کے مطالب کا تقابل کرنے پر مجبور ہو گیا ہوں۔چوں کہ محمود الٰہی کی کتاب ایک تحقیقی مقالہ ہے،اس لیے سحر کی کتاب سے زیادہ جامع

اور مفصل ہے۔ محمود الٰہی کی کتاب میں ۴۸۸ صفحے ہیں، جب کہ سحر کی کتاب میں صرف ۳۰۴۔

سنہ اشاعت سے قطع نظر، یہ ڈاکٹر محمود الٰہی کی پہلی کتاب ہے۔ وہ ۱۹۳۰ء میں پیدا ہوئے۔ اگر انھوں نے مقالہ ۱۹۵۷ء میں مکمل کیا ہو تو یہ ۲۷ سال کی عمر میں لکھا گیا۔ اس کم سنی کو دیکھتے ہوئے یہ کتاب ایک علم افروز مقالہ ہے۔

اردو میں صنفِ قصیدہ، فارسی کی وساطت سے عربی سے آئی۔ عربی کی یہ سب سے اہم صنفِ سخن تھی۔ اردو میں اس صنف کے آغاز اور فنی تقاضوں کے بارے میں وہی قدرت کے ساتھ لکھ سکتا ہے، جس کی عربی ادبیات پر گہری نظر ہو۔ محمود الٰہی عربی کے منشی ہیں اور اس مہارت کے جلوے کتاب کے پہلے دو ابواب میں وفور سے دکھائی دیتے ہیں۔ پہلا باب 'قصیدہ، صنفِ سخن کی حیثیت سے' اور دوسرا باب 'عربی اور فارسی قصیدے' بہت بالاستیعاب مطالعے کا نتیجہ ہیں۔ ان سے میرے علم میں اضافہ ہوا، مثلاً عربی قصیدے کے بارے میں یہ اطلاعات:

- عربی ادب میں مطلع کے سلسلے میں اختلافِ رائے ہے۔ بعض لوگ قصیدے کے پہلے شعر کو مطلع کہتے ہیں، خواہ اس کے دونوں مصرعے ہم قافیہ نہ ہوں۔
- بعض قصیدے آخری مصرعوں میں ہم قافیہ تو ہیں، لیکن مطلع سے خالی ہیں۔ فرزدق کے بہت سے قصیدوں میں مطلع نہیں ہے۔
- بعض قصیدوں کے شروع میں دو دو اور تین تین مطلعے ہوتے ہیں۔
- بعض قصیدوں میں مطلع پہلے شعر کے بجائے دوسرے شعر میں یا کئی شعر کے بعد ہے۔
- بعض قصیدے مسمط یا مثنوی میں بھی ہیں۔ (ص ۲۲-۴۴)

میرے لیے یہ سب چونکا دینے والی اطلاعات ہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ وہ صراحت کرتے ہیں کہ تقریباً تمام قصیدے اردو والی مروّجہ ہیئت ہی میں ہیں۔ مندرجہ بالا جدتیں استثنائی ہیں۔ اس کے بعد مقالہ نگار سوال اٹھاتے ہیں کہ قدر بلگرامی نے اپنے مدحیہ مخمس 'شامِ اودھ' کو قصیدہ ہی گردانا ہے۔ اب اگر موضوع ہی کی بنا پر فیصلہ کیا جائے تو بہت سی غزلوں کو قصیدہ اور مرثیے کے خانے میں لے جانا پڑے گا اور اس طرح کتنے مسدس اور مخمس کو غزل کہنا پڑے گا۔ (ص ۴۵)

یہاں مَیں محمود الٰہی کی ایک اصطلاح کے بارے میں اپنا اختلاف درج کرنا چاہتا ہوں۔ وہ اصناف کی قافیائی ہیئت کو عروضی ترکیب یا عروضی ڈھانچا کہتے ہیں، مثلاً:

- حقیقت یہ ہے کہ فارسی اور اردو میں اصناف کی تقسیم عروضی ترکیب کے لحاظ سے کی گئی ہے۔ (ص۲۳)
- اردو کی تمام مدحیہ شاعری، خواہ وہ کسی بھی عروضی ڈھانچے میں ہو۔(ص۴۵)
- جعفر کی کئی طویل نظمیں قصیدے کی عروضی ترکیب میں ہیں۔(ص۱۶۹)
- قصیدہ صرف ایک عروضی ترکیب کا نام نہیں ہے۔(ص۴۲۵)

بلاغت کے تحت کئی علوم آتے ہیں: بیان، بدیع، عروض، قافیہ وغیرہ۔ عروض کا تعلق محض اوزان سے ہے۔ یہ قافیے کا احصار نہیں کرتا، کیوں کہ وہ ایک علیحدہ فن کے تحت آتا ہے۔ اردو کے قصیدے یا دوسری اصنافِ نظم عروضی ترکیب کی بنا پر نہیں قائم کی گئیں، کیوں کہ ان کے ہر مصرعے کا وزن تو یکساں ہوتا ہے، الاّ مستزاد کے اضافی جزو کے، قوافی کے نظام میں فرق ہوتا ہے، جب کہ محمود الٰہی عروضی ترکیب یا نظامِ قوافی کہنا چاہیے۔

آمدم برسرِ مطلب، مَیں کہنا چاہتا تھا کہ اس کتاب میں قصیدے کے معنی سے متعلق عربی، فارسی اور اردو کے علما کے اقوال کی بحث، نیز عربی اور فارسی قصیدے کی تاریخ بہت اعلیٰ درجے کی ہے۔ عربی قصیدے کی تاریخ جس تفصیل سے انھوں نے لکھی ہے، ایسی اردو میں کسی اَور نے نہیں لکھی۔

تیسرا باب دکنی قصیدوں پر ہے۔ لکھتے ہیں کہ بہمنی دَور میں قصیدے کا وجود ایک صنفِ سخن کی حیثیت سے نہیں رہا ہے۔ پھر فٹ نوٹ میں لکھتے ہیں کہ چند قصیدے اس دَور کے بعض شاعروں کی طرف منسوب کیے گئے ہیں: جیسے شاہ خلیل اللہ کی مدح میں مشتاق کا قصیدہ یا خواجوئے کرمانی کی زمین میں لطفی کا قصیدہ، لیکن قرائن یہ بتاتے ہیں کہ ان شعرا کا تعلق اُس عہد سے نہیں تھا۔ (حاشیہ ص ۱۲۹-۱۳۰)۔

اتنے اہم نکتے کو فٹ نوٹ میں ٹانکنے کے معنی یہ ہیں کہ یہ بعد کا اضافہ ہے۔ ابومحمد سحر نے اپنی کتاب کے باب 'دکنی قصائد' میں مشتاق کے قصیدے اور خواجوئے کرمانی کے فارسی قصیدے کی زبان میں لطفی کے قصیدے کا ذکر کیا ہے۔ (ص ۴۶-۴۷) صاف ظاہر ہے کہ محمود الٰہی، سحر کا نام لیے بغیر فٹ نوٹ میں انھیں کے بیان کا رَد کر رہے ہیں۔ سحر نے چند مزید قصیدہ نگاروں کا ذکر کیا، یعنی قطبی، عاشق دکھنی، سید میراں ہاشمی، سید محمد، امین گجراتی۔(ص ۴۷-۵۰) محمود الٰہی نے ان غیر اہم شعرا کا ذکر نہیں کیا۔ اس کی ایک وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ ان کے مقالے کی تسوید تک دکنیات سے

متعلق اتنی کتابیں مہیا نہ تھیں۔ ۱۹۶۲ء میں علی گڑھ تاریخ ادب کے ذریعے کافی معلومات بہم پہنچیں۔ محمود الٰہی کی رائے میں، عادل شاہی اور قطب شاہی دور کی ابتدائی صدی میں بھی قصیدے کا فقدان رہا ہے۔ ان کی تحقیق ہے:

- محمد قلی قطب شاہ اردو کا پہلا شاعر ہے، جس نے صنفِ قصیدہ کو ایک ممتاز صنفِ سخن کی حیثیت سے اپنایا۔ (ص ۱۳۱)
- غواصی اردو کا پہلا شاعر ہے، جس نے باقاعدہ درباری قصیدے لکھے۔ (ص ۱۳۷)
- نصرتی اردو کا پہلا شاعر ہے، جس نے ہجو کو قصیدے کا باقاعدہ موضوع بنایا ہے۔ (ص ۱۵۰)

یہ تینوں نکتے کوئی بڑی تحقیق نہ سمجھے جائیں، لیکن دکنیات کے اچھے خاصے مطالعے کے باوصف مجھے ان اوّلیات کا اِدراک نہیں تھا۔ محمود الٰہی نے دکنی قصیدوں میں سراج کا ذکر کیا ہے، جو سحر کے یہاں نہیں ملتا۔ بحیثیت مجموعی محمود الٰہی کا یہ باب اطمینان بخش ہے۔

شمالی ہند کے قدیم ترین قصیدہ گویوں کی تلاش میں ان کی نظر فائز اور جعفر زٹلی پر ٹھہرتی ہے۔ فائز کے دیوان میں کوئی قصیدہ نہیں، لیکن کریم الدین نے اپنے تذکرے میں لکھا ہے کہ فائز نے قصیدہ بھی کہا، دوسرے یہ کہ فائز نے متعدد فارسی قصیدے لکھے ہیں؛ اس لیے ان کی اردو قصیدہ نگاری بعید از قیاس نہیں۔ (ص ۱۶۸) کریم الدین کے تذکرے کا سب سے بڑا ماخذ دتاسی کی تاریخ ادبیاتِ ہندوی و ہندستانی ہے۔ ابو محمد سحر نے نشان دہی کی ہے کہ دتاسی کی تاریخ[1] کے مطابق، فائز کے ہندستانی دیوان میں قصیدے بھی تھے[2] یہ سب کو معلوم ہے کہ دتاسی بہت غیر معتبر راوی ہے۔ جب تک فائز کا کوئی قصیدہ دستیاب نہیں ہوتا، اسے اردو قصیدہ نگاروں کی بزم میں جگہ نہیں ملنی چاہیے۔

جعفر زٹلی کا معاملہ اس سے زیادہ مضبوط ہے۔ محمود الٰہی لکھتے ہیں کہ انڈیا آفس کیٹلاگ میں کلیاتِ جعفر کی اصنافِ سخن کی تفصیل دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اس میں غزل، قصیدہ اور رباعی ہے۔ (ص ۱۶۹) فی الوقت میرے سامنے کلیاتِ جعفر کا ایک بازاری نسخہ ہے، ڈاکٹر نعیم احمد کا مرتبہ اڈیشن نہیں۔ غالباً جعفر نے کسی نظم کو قصیدہ کا عنوان نہیں دیا۔ محمود الٰہی کہتے ہیں کہ اس کی کئی طویل نظمیں قصیدے کے ہیئت میں ہیں۔ اس سلسلے میں وہ ۲۸ شعروں کی ایک نظم 'ظفر نامۂ شاہ عالم بہادر شاہ غازی' کا ذکر کرتے ہیں، جس میں قصیدے کی شان پائی جاتی ہے۔ (ص ۱۶۹) ہوسکتا ہے، شہر آشوب کے موضوع پر جعفر کی کئی نظمیں ہیں، جن میں مطلع بھی ہے، جو

قطعوں میں نہیں ہوتا اور موضوع کا تسلسل بھی ہے، جو غزل میں نہیں ہوتا۔ اس طرح ان نظموں کو 'قصیدہ طور' ماننے میں کوئی ہرج نہیں، لیکن ان سے قطع نظر جعفر کی ہجویہ نظموں کو ہجویہ قصیدے کیوں نہ کہا جائے کہ وہ قصیدے کی ہیئت میں ہیں۔

۱۔ ہجو خان جہاں خان بہادر کوکلتاش خاں:

خان جہاں تم بھلے پکارے ٹھکے داڑھی، پھٹے منھ ۱۷/شعر

۲۔ در ہجو نوکری گفتہ:

تنہا شدی اندر سفر کہہ جعفر اب کیسی بنی ۱۶/شعر

مقالہ نگار نے ان کے بعد شمالی ہند کا قدیم ترین قصیدہ گو، شاکر ناجی کو ٹھہرایا اور اس کے سات قصیدوں پر تفصیل سے لکھا۔ ان کے بعد وہ شاہ حاتم کی بعض نظموں کو قصیدہ قرار دیتے ہیں، ساتھ ہی یہ بھی مانتے ہیں کہ حاتم کے کسی محقق اور نقاد نے انھیں قصیدہ نہیں کہا۔ شہر آشوبی نظم...... 'کیا بیاں کیجیے نیرنگی اوضاعِ جہاں'...... دیوان زادہ میں غزلیات کے ضمن میں ہے۔ مقالہ نگار پانچ وجوہ سے اسے غزل نہیں، قصیدہ قرار دیتے ہیں، جن میں سب سے اہم یہ ہے کہ دیوان زادہ کے نسخۂ لاہور میں اس کا عنوان قصیدہ لکھا ہوا ہے۔[۵] واضح ہو کہ ڈاکٹر سحر نے اس نظم کو قصیدہ ہی کہا ہے۔[۳] محمود الٰہی نے حاتم کی کئی اَور نظموں کو قصیدہ کہا ہے۔ معلوم نہیں، یہ مقالہ نگار کی توسیع پسندی ہے یا ان نظموں کو واقعی قصیدہ کہنا چاہیے؟

سودا کے تذکرے میں مقالہ نگار نے ایک خالص تحقیقی انکشاف کیا۔ شیخ چاند نے سودا کے مزید ۱۱ قصیدوں کی نشان دہی کی تھی،[۴] جن میں سے ایک حضرت امام حسنؑ کی منقبت میں ہے...... 'دشت برنگِ چمن طرب مانوس'...... بقول محمود الٰہی، یہ قصیدہ علی گڑھ کے ایک مخطوطے 'قصائد منت و ممنون' میں ممنون کے نام سے ہے۔ اس میں ممنون کا تخلص بھی موجود ہے۔ (ص ۱۸۵) سودا کے شہر آشوب پر تنقید کرتے ہوئے ضمناً ابنِ عباس چریا کوٹی کی رائے درج کرتے ہیں کہ سنسکرت اور ہندی میں اس موضوع کی نظمیں ملتی ہیں، مثلاً گوپال کوی کے یہاں۔ عباسی کے مطابق، امیر خسرو نے اس طرز کو اپنا کر فارسی میں شہر آشوب کا اضافہ کیا۔ (ص ۲۳۲-۲۳۳) ڈاکٹر محمود الٰہی نے اس انکشاف پر کوئی تبصرہ نہیں کیا۔ مَیں بھی نہیں کہہ سکتا کہ فارسی اردو شہر آشوب کو سنسکرت ہندی سے تحریک ہوئی کہ نہیں۔

ابو محمد سحر نے سودا کے معاصرین میں اشرف علی فغاں کا ذکر کیا، جس کے دیوان میں قصیدے ہونے کی خبر رام بابو سکسینہ کی تاریخ کے اردو ترجمے میں دی گئی ہے۔[۵] انھوں نے اس حوالے کے سوا فغاں کے قصیدے پر کچھ نہیں لکھا۔ محمود الٰہی تحقیقی مقالہ لکھ رہے تھے، انھوں نے فغاں کے دو ہجویہ اور تین منقبتی قصیدوں کا تعارُف کرایا۔ فغاں کے بعد انھوں نے بیان، بقا اور جعفر علی حسرت کے قصیدوں پر اظہارِ خیال کیا۔ حسرت کے قلمی کلیات کو سامنے رکھ کر اس کے قصائد پر تفصیل سے لکھا۔

مَیں اپنی تحریروں میں بارہا یہ فریاد کرتا آیا ہوں کہ حاشیے (فٹ نوٹ) کو پُر مغز اطلاعات کے لیے استعمال نہ کیا جائے۔ انگریزی کے طریقِ تحقیق کی کتابوں میں لکھا ہے کہ حاشیے کو صرف حوالے کے لیے استعمال کیا جائے، تبصرے کے لیے نہیں۔ تبصراتی حاشیہ اس صورت میں دیا جا سکتا ہے، جو متن میں دیا جائے تو تسلسل بیان کو مجروح کرے۔ ہمارے متعدد اہلِ قلم متن اور حاشیے کے مطالب میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ ایک موضوع کی آدھی بات متن میں اور آدھی حاشیے میں ڈال دیتے ہیں۔ آب حیات اور اس کی تقلید میں گُلِ رعنا اور سیر المصنفین میں ایک اَور بدعت دِکھائی دی کہ کم اہم یا دوسرے درجے کے ادیبوں کا بیان فٹ نوٹ میں کیا، جو کئی صفحوں پر چلا گیا۔ یہ فٹ نوٹ کے ساتھ بہت زیادتی ہے۔ افسوس یہ ہے کہ محمود الٰہی اس فرسودہ طریقے پر، جو شاید سیر المصنفین کے بعد متروک ہو چکا تھا، عمل پیرا ہیں۔ انھوں نے کم از کم ذیل کے قصیدہ گو شعرا کو حاشیہ نشین کیا:

محمد رَوشن جوشش: ص ۳۰۴-۳۰۶۔ قاسم علی: ص ۳۱۱۔ شاہ نصیر: ص ۳۲۵۔ محمد بخش مہجور، منصور خاں مہر، باقر علی وحشت، امداد علی بحر، فقیر محمد خان گویا، ارشد علی خلق، حاتم علی بیگ مہر، راجا نواب علی خاں سحر، شیخ امام علی سحر (کذا، صحیح: امان علی سحر)، سید محمد رند (یہ سب شعرا ص ۳۶۶-۳۷۱ کے طویل فٹ نوٹ میں)

ان شعرا کا متن میں بیان کرنے میں کیا قباحت تھی؟ ص ۳۰۷ کے متن میں جرأت کے قصیدوں کی تعداد گناتے ہیں اور اسی سے متعلق کلیاتِ جرأت مرتبہٗ اقتدار حسن میں قصیدوں کی تعداد کی بات حاشیے میں ٹانک دی ہے۔ ایسا کیوں؟

محمود الٰہی کو عربی فارسی ادبیات میں اچھا درک ہے۔ اسیر کے سلسلے میں یہ دلچسپ معلومات بہم پہنچاتے ہیں کہ فارسی قصیدوں کی تشبیب میں پہلے عنصری اور پھر اسدی طوسی نے سوال و جواب

اور مناظرے کا اسلوب رائج کیا، جس میں دو فریقوں کے متضاد مؤقف کے بیچ ایک 'حکم' کو منتخب کیا جاتا تھا۔ اسیر نے اپنے بعض قصیدوں میں اسی اسلوب کو برتا ہے۔ اسیر کے بعد مقالہ نگار نے دوسرے متعدد قصیدہ نگاروں کا ذکر کیا ہے۔ انھوں نے ایسے کئی قصیدہ نگاروں پر لکھا، جو ابو محمد سحر کے یہاں نظر انداز ہو گئے ہیں، مثلاً سراج، شاکر ناجی، جرأت، احسن اللہ بیان، نیز حاشیے میں کئی دوسرے شعرا پر چند سطری بیان۔ سحر صاحب کے یہاں یہ شعرا مزید ہیں: میر حسن: ایک طویل قصیدہ (کلیاتِ سودا کے آخر میں)۔ نسیم دہلوی، کرامت علی شہیدی و غلام امام شہید، قدر بلگرامی، ظہیر دہلوی۔

سحر نے دو طویل قصیدوں کا بھی ذکر کیا ہے، جن میں سے شاطر کا ۱۳۹۶ر شعروں کا اور کنور سین مضطر کا ۱۴۲۵ر اشعار کا ہے۔[۶] کئی کے بارے میں ایک مقالہ نگار نے مختصراً اور دوسرے نے مفصل لکھا ہے۔

اردو قصیدہ نگاری کے موضوع پر ڈاکٹر محمود الٰہی کی کتاب سب سے زیادہ جامع اور مفصل ہے۔ ایک آدھ قصیدہ لکھنے والوں کا خواہ یہ ذکر کریں، خواہ سحر، اس کی چنداں اہمیت نہیں؛ اہمیت ہے قابلِ ذکر قصیدہ نگاروں کی اور اس خصوص میں محمود الٰہی ایک قاری کی جملہ توقعات پوری کرتے ہیں۔ کتاب کے آخر میں، جو مفصل فہرستِ کتابیات ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اصل ماخذ کو دیکھ کر لکھا۔ اس فہرست میں عربی کی ۲۳ اور فارسی کی ۳۸ر کتابیں ان کے علم و فضل کی غماز ہیں۔ کاش! انھوں نے مطبوعہ کتابوں کے اڈیشن کے سنین بھی لکھ دیے ہوتے۔

(۲) صحیفۂ محبت

مہدی افادی کے خطوط کا پہلا مجموعہ مکاتیبِ مہدی ان کی بیگم نے جون ۱۹۳۸ء میں شائع کیا۔[۷] دوسرے مجموعے کی داستان یہ ہے:

حمیدیہ کالج، بھوپال میں میری نگرانی میں آفاق احمد نے مہدی افادی پر پی ایچ ڈی کے لیے کام شروع کیا۔ اس سلسلے میں وہ گورکھ پور گئے اور بیگم مہدی (م: مئی ۱۹۶۴ء) کو اتنا متاثر کیا کہ ان کے پاس اپنے شوہر کے جتنے خطوط تھے، انھوں نے وہ سب آفاق احمد کو دے دیے۔ یہ عرصے تک ان خطوط کو لیے بیٹھے رہے اور ان پر کوئی کام نہ کیا۔ اس پر بیگم مہدی نے انھیں لکھا کہ 'بیٹا! کم از کم وہ خطوط مجھے واپس کر دو، جو میرے نام ہیں؛ یہی تو میری زندگی کا سرمایہ ہیں'۔ اس پر آفاق نے ان

کے نام کے خطوط واپس بھیج دیے۔ یہی ڈاکٹر محمود الٰہی کو ملے اور انھوں نے انھیں اپنے مقدمے کے ساتھ فروغِ اردو لکھنؤ سے ۱۹۶۴ء میں شائع کر دیا۔

مہدی افادی کے بقیہ خطوط اب بھی آفاق احمد کے پاس ہیں۔ وہ نہ انھیں شائع کرتے ہیں، نہ کسی دوسرے کو ترتیب دینے کے لیے دیتے ہیں۔ وہ مہدی پر اپنا مقالہ نہ لکھ سکے۔ کاش! مہدی کے بقیہ خطوط بھی کسی محمود الٰہی یا فیروز احمد کو مل جائیں، تاکہ وہ خطوطِ مہدی کا تیسرا مجموعہ باحسن الاجود شائع کر سکیں۔

(۳) اردو کا پہلا ناول: خطِ تقدیر

اسے ڈاکٹر محمود الٰہی نے دانش محل لکھنؤ سے مارچ ۱۹۶۵ء میں شائع کیا۔ اس کی ابتدا میں ان کی دو تحریریں ہیں، دو صفحوں کا حرفِ آغاز مؤرخہ ۳۰ر نومبر ۱۹۶۴ء اور اس کے بعد ۲۷ر صفحوں کا تحقیقی مقدمہ۔ متن کے بعد دو ضمیمے ہیں، پہلا ضمیمہ فرہنگ کا ہے۔ مصنف نے تیسرے اڈیشن (۱۸۶۵ء) میں بین السطور یا حاشیے میں بعض الفاظ کے معنی دیے تھے، انھیں مرتب نے صفحہ وار مرتب کر دیا ہے۔ دوسرا ضمیمہ فہرست تالیفاتِ کریم الدین کا ہے، جس میں ان کی ۴۵ر کتابوں کی فہرست ہے۔ ہر کتاب کے ساتھ اس کا موضوع اور بیش تر کتب کے ساتھ ان کا سنہ اشاعت بھی دیا ہے۔ یہ فہرست خود کریم الدین کی تحریروں اور گارساں دتاسی کے خطبات کی مدد سے تیار کی گئی ہے۔

ڈاکٹر محمود الٰہی نے اپنے جامع مقدمے میں کتاب کے بارے میں تمام ضروری معلومات مہیا کر دی ہیں۔ ان کے مطابق، خطِ تقدیر پہلی بار ۱۸۶۲ء میں، دوسری بات ۱۸۶۴ء میں اور تیسری بار ۱۸۶۵ء میں طبع ہوئی۔ اس کے بعد ایک صدی تک اس کی مزید اشاعت کا پتا نہیں چلتا۔ محمود الٰہی کا اڈیشن ۱۹۶۵ء کا ہے۔ مرتب نے اپنے مقدمے میں کریم الدین کے حالات بہت استناد کے ساتھ لکھے ہیں۔ اس کے لیے ان کا بڑا ماخذ طبقات میں دوسرے شعرا کے احوال میں سے کریم الدین کے متعلق معلومات اخذ کیں۔ مرتب نے طبقات سے ان کی عمر کے بارے میں یہ قول نقل کیا: پیدائش میری ماہِ عید الفطر ۱۲۳۷ھ مطابق ۱۸۲۱ء بتاریخ یکم روزِ عید، اب میری عمر ۲۶ر برس کی، درمیان ۱۸۴۷ء کے ہے۔ (طبقات، ص ۴۷۳)

محمود الٰہی بجا طور پر گرفت کرتے ہیں، ۱۲۳۷ھ کی عید ۱۸۲۱ء کے مطابق نہیں۔ یا تو ہجری سال ۱۲۳۶ھ ہونا چاہیے یا عیسوی سال ۱۸۲۲ء۔ چوں کہ وہ ۱۸۴۷ء میں اپنی عمر ۲۶ر برس بتاتے ہیں،

اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ۱۸۲۱ء میں یا زیادہ سے زیادہ ۱۸۲۲ء میں پیدا ہوئے۔ (مقدمہ خطِ تقدیر، ص ۱۰-۱۱)

یہ یقینی ہے کہ ان کی پیدائش یکم شوال کو بروزِ عید ہوئی۔ یکم شوال ۱۲۳۷ھ مطابق ہے ۲۱/جون ۱۸۲۲ء کے، اور یکم شوال ۱۸۳۶ء مطابق ہے ۲/جولائی ۱۸۲۱ء کے۔ چوں کہ شاہی زمانے میں ہجری سنہ کا رواج عام تھا، اس لیے مَیں یکم شوال ۱۲۳۷ھ/۲۱/شوال ۱۸۲۲ء کو ان کی صحیح تاریخِ ولادت مانتا ہوں۔ اب رہا سوال ۱۸۴۷ء میں ان کے ۲۶/سال کے ہونے کا؛ ممکن ہے، انھوں نے اپنی عمر ہجری سال کے اعتبار سے لکھی ہو۔ ۱۸۴۷ء کے تقریباً ۱۱/مہینے ۱۲۶۳ھ میں پڑتے ہیں، جو ۱۲۳۷ھ سے ۲۶/سال بعد میں ہے۔ معلوم نہیں، کس طرح مالک رام نے اپنے تذکرۂ ماہ و سال میں کسی کتاب ادبامے اردو کے حوالے سے ان کا سنہ ولادت یکم شعبان ۱۲۳۷ھ/۲۴/اپریل ۱۸۲۲ء لکھا ہے۔ کریم الدین کے واضح بیان کے بعد یکم شوال ہی صحیح ہے۔

مرتب محمود الٰہی نے سوانح کے دو واقعات پر نسبتاً تفصیل سے لکھا۔ کریم الدین کا مطبع رفاہِ عالم اور ان کے گھر پر منعقد ہونے والا پندرہ روزہ مشاعرہ، نیز گلدستۂ مشاعرہ۔ کریم الدین نے طبقات میں اپنے حالات میں ان دونوں موضوعات پر ایک لفظ نہیں لکھا۔ محمود الٰہی نے طبقاتِ شعرامے ہند کو چھان کر مختلف شعرا کے احوال سے مطبع اور مشاعرے کی تفصیلات معلوم کیں۔ کریم الدین مشاعرے میں شامل ہونے والے شعرا کے حالات پر مشتمل ایک گلدستہ بھی نکالتے تھے، جو اردو شعرا کا پہلا گلدستہ ہے۔ محمود الٰہی نے اس کی صحیح تاریخیں دریافت کیں۔ نصف دوم رجب ۱۲۶۱ھ/جولائی ۱۸۴۵ء تا ۱۳/شوال ۱۲۶۱ھ/۲۶/اکتوبر ۱۸۴۵ء (مقدمہ، ص ۱۴) طبقات میں کریم الدین نے اپنے احوال میں گلدستے کا ذکر نہیں کیا۔ ساحل احمد نے اپنی کتاب اردو میں گلدستوں کی روایت میں اس کا نام گُلِ رعنا لکھا ہے،[۸] لیکن محمود الٰہی نے خطِ تقدیر کے ضمیمے میں کریم الدین کی کتابوں کی فہرست میں اس کا نام گلدستۂ معاشرہ (گُلِ رعنا؟) لکھنے پر اکتفا کی ہے۔ (ص ۱۱۵۷) اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ نام یقینی نہیں۔

خطِ تقدیر ۱۸۶۵ء تک تین بار چھپ چکی تھی۔ اس کے معنی ہیں کہ اس کا نیا اڈیشن چھاپنا کوئی بڑا تحقیقی کارنامہ نہیں، لیکن محمود الٰہی کے کام کی اہمیت اس میں ہے کہ ابھی تک نذیر احمد کی مراۃ العروس (۱۸۶۹ء) کو اردو کا پہلا ناول سمجھا جاتا تھا۔ محمود الٰہی نے اس سے سات سال قبل

کے ایک ناول پر توجہ مبذول کرائی۔ انھوں نے اپنے مقدمے میں دعویٰ کیا ہے کہ یہ ناول ہے؛ لیکن کیا واقعی ان کے دعوے سے اتفاق کیا جائے؟ بڑی مشکل ہے۔ ناول میں موجودہ زندگی کے مسائل، موجودہ زندگی کے کردار اور موجودہ دَور کی زبان پیش کی جاتی ہے۔ خطِ تقدیر کی زبان داستان کی زبان ہے۔ قافیہ پیمائی دیکھیے:

> کبھی وحشت جو آئی تو سب یاروں کو ہَوا بتائی، ہرنوں کی کر چھال بہلائی، صحرا بیابان کی خاک چھانی، مجنوں نے بھی آپ کی تو آن مانی۔ (ص ۴۴)

> اگر چہ یہ مجنوں وار بے قرار، دل مضطر، چشم حیراں و پریشاں، سرگرداں، مفارقت کا مارا، خانماں آوردہ ہے، پر بھولی بھالی صورت، ظریفانہ سیرت، سفید رنگ رُو، ظریفانہ خو سے ثابت ہے۔ (ص ۴۵)

> ایک جوان رشکِ مہِ کنعاں، سہی بالا، بحرِ حسن و خوبی کا دُرِ یکتا، بادۂ حسنِ دل فریب سے معمور ہے، اٹھتی جوانی اور نشہ، شباب سے چکنا چور ہے۔ جنوں (کذا، صحیح چتون) سے امید گی پیدا ہے، کسی کا عاشقِ شیدا ہے۔ (ص ۴۸)

اب ذرا فسانۂ عجائب سے شہزادہ جانِ عالم کی وہ جھلک دیکھیے، جو مہر نگار کو پہلی بار نصیب ہوئی تھی:

> ایک جوان، رشکِ مہِ پیر کنعاں، رعنا، سرو قامت، سہی بالا، بحرِ حسن و خوبی کا دُرِ یکتا، کاسہ سر سے فرِ شاہی نمایاں، بادۂ حسنِ دل فریب سے معمور ہے، دماغ کشور ستانی ہے، اٹھتی جوانی ہے، نشہ شباب سے چکنا چور ہے...... چتون سے امید گی پیدا ہے۔[۹]

اور بیوی تقدیر کا یہ کلام سنیے: جو شخص نکھٹو ہو کر گھر سیتا ہے، ہر ایک اپنا بیگانہ اس کو طعنہ مہنا دیتا ہے۔ (خطِ تقدیر، ص ۷۲)

کہیں یہ باغ و بہار کے پہلے درویش کی بہن تو نہیں بول رہی؟ جو مرد نکھٹو ہو کر گھر سیتا ہے، اس کو دُنیا کے لوگ طعنہ مہنا دیتے ہیں۔[۱۰]

ملکہ تقدیر کے یہاں قصے کے ہیرو مستان شاہ کی جو ضیافتِ طعام ہے، وہ باغ و بہار کے ملک نیم روز میں دوسرے درویش کی ضیافت کا ایسا سرقہ ہے، جسے دیکھ کر کہا جائے ...... ع ...... چہ دلاورست دزدے کہ بکف چراغ دارد۔ ص ۶۱-۶۲ پر تقدیر کی سواری فسانۂ عجائب اور مثنوی میرحسن کی یاد دِلاتی ہے۔ ص ۶۴-۶۵ پر ہیرو کی زبانی ملکہ کے حسن کا بیان اور اظہارِ عشق

فسانۂ عجائب کی طرح ہیں۔ ان مثالوں سے واضح ہو جاتا ہے کہ کریم الدین کی تصنیف کی تحریک کا سرچشمہ کہاں ہے۔ رہی سہی کسر جو ہے، وہ مثنویوں اور غزلوں کے طویل اقتباسات، نیز فردیات کی بھرمار نے پوری کر دی ہے۔ یہ کیسا ناول ہے کہ جس کے کردار ملکہ، وزیر زادی اور درویش وغیرہ ہیں۔ غرض یہ ہے کہ اس کتاب کا ماحول کسی طرح ناول کا نہیں، داستان کا ہے؛ لیکن اس کی غایتِ تصنیف سرسید کی نشاتِ ثانیہ کی تحریک کے مطابق ہے، جس میں توکل پر تدبیر کو ترجیح دی ہے، نئے علوم اور سائنسی ایجادات کی توصیف کی ہے۔ گویا نئی شراب پرانے جام میں پیش کی گئی ہے۔ ہم اسے داستان اور ناول کی عبوری منزل قرار دے سکتے ہیں، جو ناول کی نسبت داستان سے قریب تر ہے۔ اردو کے ایک کم معروف نقاد شہنشاہ مرزا نے اپنے مضمون 'اردو ناول کے پیش رَو' میں اس کتاب کے ناول ہونے سے انکار کر کے اسے ناول کا پیش رَو ہی قرار دیا۔[۱۱]

یہ بات موجبِ دلچسپی ہوگی کہ شعبۂ اردو دہلی یونی ورسٹی کے ڈاکٹر ابنِ کنول نے منشی گمانی لعل کی ریاضِ دل رُبا (تصنیف ۱۸۲۲ء) مئی ۸۹ء میں شائع کی تو سرورق پر چھاپا: 'اردو ناول کے نقشِ اوّل ریاض دل رُبا'۔ یہ ایک عیار چور کی داستان ہے، جو کسی طرح ناول نہیں۔ کریم الدین نے تمثیل کی خاطر تدبیر و تقدیر کو ملکہ و وزیر بنا کر پیش کیا، اسے تو برداشت کیا جا سکتا ہے، لیکن انھوں نے ان کے اوپر جس طرح فسانۂ عجائب کا شاہانہ ماحول مسلط کیا، اس سے یہ قصہ ناول کے بجائے داستان کی طرف مائل ہو گیا۔ بہرحال، اس کا بازتعارُف محمود الٰہی کی ادبی خدمت ہے، جو داستان و ناول کے نقادوں کو سوچنے کا سامان مہیا کرتی ہے۔

خطِ تقدیر کے آخر میں ضمیمہ ب میں کریم الدین کی تالیفات کی جو فہرست ہے، اس میں ۴۵ نام ہیں، جو انھوں نے مختلف ذرائع سے حاصل کیے ہیں۔ طبقاتِ شعرائے ہند میں کریم الدین نے اپنی کتابوں کی جو فہرست دی ہے، ان کی تعداد محض ۱۴ ہے۔ محمود الٰہی اسے ۴۵ تک پہنچا سکے، اسے کہتے ہیں محقق۔

(۴) بازیافت

تنقیدی اور تحقیقی مضامین کا یہ مجموعہ دانش محل لکھنؤ نے دسمبر ۱۹۶۵ء میں شائع کیا۔ اس میں دس مضامین ہیں، جن میں سے دو، یعنی 'اردو ڈراما اور انار کلی' اور 'احتشام حسین بحیثیت نقاد' تنقیدی ہیں اور بقیہ آٹھ تحقیقی۔ مَیں تنقیدی مضامین سے صرفِ نظر کروں گا۔ بقول اُن کے، ان

آٹھ مضامین میں دو اُس وقت تک غیر مطبوعہ تھے۔

پہلا مضمون 'اردو میں جدید تحقیق کا آغاز: سرسید اور ان کے بعض رفقا' ہے۔ مجھے یاد پڑتا ہے کہ انھوں نے یہ مضمون انجمن اساتذۂ اردو جامعاتِ ہند کے اجلاس علی گڑھ میں پڑھا تھا۔ اس میں انھوں نے سرسید، چراغ علی، محسن الملک، نذیر احمد اور ذکاء اللہ کی تحقیقات کا ذکر کیا ہے۔ مضمون میں کام کی کئی باتیں کہی گئی ہیں، لیکن میری رائے میں، مضمون کا عنوان مغالطہ انگیز ہے۔ اس سے گمان ہوتا ہے کہ اس میں اردو کی ادبی تحقیق کا آغاز دِکھایا گیا ہے، لیکن دراصل ایسا نہیں ہے۔ مضمون کا زیادہ تر حصہ سرسید کے بارے میں ہے، جس میں بطورِ خاص آثار الصنادید، آئینِ اکبری، تاریخِ فیروز شاہی اور توزکِ جہانگیری کی تدوین اور تصحیح کا ذکر ہے۔ آثار الصنادید کے دونوں ابتدائی اڈیشنوں کا تقابل کیا ہے اور ان کے بعد سرسید کا نظریۂ تحقیق منکشف کیا ہے۔

سرسید کی یہ تدوینات ادبی کتابوں کی نہیں تھیں، تاریخی کتابوں کی تھیں۔ یہ اردو کی کتابیں نہیں، فارسی کی کتابیں تھیں آثار الصنادید کو چھوڑ کر۔ سرسید کی تدوینات نے اردو کی ادبی تدوین کو ذرا بھی متاثر نہیں کیا۔ اردو کی پہلی ادبی تدوین شبلی کی گلشنِ ہند مؤلفہ مرزا علی لطف ۱۹۰۶ء میں سامنے آئی۔ اس کے بعد ۱۹۲۲ء میں حبیب الرحمٰن خاں شیروانی نے میر اور میر حسن کے تذکروں کو مرتب کیا۔ ان میں سے کسی پر سرسید کی تاریخی تدوینات کا اثر ثابت نہیں ہوتا۔ جدید تحقیقی انداز کے مضامین سب سے پہلے حسرت موہانی نے قدیم شعرا کے بارے میں لکھے اور ان سے اردو کی جدید تحقیق کا آغاز ہوتا ہے۔ چراغ علی اور محسن الملک کے کام مذہبی ادب سے متعلق ہیں۔

اس مضمون میں محمود الٰہی نے سرسید کے غدر کے رسالوں کے بارے میں ان کی جو تحسین کی ہے، مَیں اس سے قطعاً اتفاق نہیں کر سکتا۔ محمود الٰہی کے مطابق، سرسید نے ایک محقق اور مصنف کی طرح لکھا۔ اسبابِ بغاوتِ ہند میں انھوں نے غدر کے اسباب کا تجزیہ کیا اور اربابِ اقتدار کے سامنے ایک محقق کی طرح واقعات کی ایک ایک کڑی رکھ دی۔ (ص ۱۹) کیا واقعی؟ ان کی منصفانہ تحقیق کے چند شہ پارے:

> دِلّی کا معزول بادشاہ کہا کرتا تھا کہ مَیں مکھی اور مچھر بن کر اڑ جاتا ہوں اور لوگوں کی اور ملکوں کی خبر لاتا ہوں۔ اور اس بات کو وہ اپنے خیال میں سچ سمجھتا تھا اور درباریوں سے تصدیق چاہتا تھا۔......
> دِلّی کے معزول بادشاہ کی سلطنت کا کوئی بھی آرزومند نہ تھا...... ایسے مالیخولیا والے آدمی نے کسی کے کہنے سے کوئی فرمان لکھ دیا ہو تو تعجب نہیں [۱۲]

جن لوگوں نے فساد کا جھنڈا بلند کیا، ایسے خراب اور بدرویہ اور بداطوار آدمی تھے کہ بجز شراب خوری اور تماش بینی اور ناچ و رنگ دیکھنے کے، کچھ وظیفہ ان کا نہ تھا...... یہ بات بھی ان کی حرام زدگیوں میں سے ایک حرام زدگی تھی، نہ کہ واقع میں جہاد۔[۱۳]

اپنی اس سے پہلے کی تصنیف تاریخ سرکشیِ بجنور میں بجنور کے مجاہد نواب محمود خاں کو ہمیشہ نامحمود خاں اور اس ضلع میں ان کے ساتھیوں کو حرام زادہ، بدمعاش، مفسد، نمک حرام جیسے القاب سے نوازا ہے۔ مزید لکھتے ہیں:

تم لوگ نہیں جانتے کہ پچھلی عمل داریوں میں کیا کیا ظلم اور زیادتیاں ہوتی آئی ہیں...... اگر تم پچھلی عمل داریوں کے ظلم اور زیادتیوں سے واقف ہوتے تو سرکارِ انگلشیہ کی عمل داری کی قدر جانتے اور خدا کا شکر ادا کرتے۔[۱۴]

اپنے ایک اَور مضمون میں محمود الٰہی لکھتے ہیں:

۱۸۵۷ء کی جنگ صحیح معنوں میں عوامی جنگ تھی...... ہندستان کو غلام رکھنے کے لیے انگریزوں کو ہمیشہ یہ طریقہ زیادہ آسان نظر آیا کہ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں تفرقہ پیدا کرتے رہیں۔[۱۵]

لیکن سرسید نے ان عوامی جنگ بازوں، بالخصوص بہادر شاہ ظفر کی جس طرح کردار کشی کی ہے، اس کی جھلک اُوپر دِکھائی دی۔ وہ انگریزوں سے بھی زیادہ حکومتِ برطانیہ کے وفادار تھے۔ انھیں قلق ہے کہ حکومت نے ہندو مسلمانوں میں افتراق کی پالیسی پر کیوں عمل نہ کیا۔ لکھتے ہیں:

یہ بات سچ ہے کہ ہماری گورنمنٹ نے ہندو مسلمان دونوں قوموں کو، جو آپس میں مخالف ہیں، نوکر رکھا تھا، مگر بہ سبب مخلوط ہو جانے ان دونوں قوموں کے ہر ایک پلٹن میں یہ تفرقہ نہ رہا تھا...... اگر انھی دونوں قوموں کی پلٹن اس طرح آراستہ ہوتیں کہ ایک پلٹن نری ہندوؤں کی ہوتی، جس میں کوئی مسلمان نہ ہوتا اور ایک پلٹن نری مسلمانوں کی ہوتی، جس میں کوئی ہندو نہ ہوتا تو یہ آپس کا اتحاد اور برابری نہ ہونے پاتی اور وہی تفرقہ باقی رہتا اور مَیں خیال کرتا ہوں کہ شاید مسلمان پلٹنوں کو کارتوس جدید کاٹنے میں کچھ عذر نہ ہوتا۔[۱۶]

معلوم ہوتا ہے، ڈاکٹر محمود الٰہی نے اس رسالے کو پوری طرح نہیں پڑھا، ورنہ اس کی یوں داد نہ دیتے۔

دوسرا مضمون طبقاتِ شعراے ہند ہے۔ جب یوپی اردو اکادمی نے قدیم تذکروں کی بازطباعت کا منصوبہ بنایا تو کریم الدین کے تذکرے کو ۱۹۸۳ء میں چھاپا۔ محمود الٰہی کا بازیافت والا

مضمون اسی میں بحیثیت مقدمے کے شامل ہے۔اس کا جائزہ اسی تذکرے کے سلسلے میں ملاحظہ ہو۔

تیسرا تحقیقی مضمون 'مشرقی اتر پردیش کا ایک قدیم اردو اخبار' ہے۔ ہفتہ وار آئینہ تہذیب، قصبہ سید پور، ضلع غازی پور سے ۱۰ر ستمبر ۱۸۸۲ء کو جاری ہوا۔ محمود الٰہی کے سامنے اس کا آخری شمارہ ۵ر فروری ۱۸۸۳ء کا ہے۔ وہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ کب بند ہوا۔ یہ اخبار سر سید سے متاثر تھا، لیکن اس میں بعض اوقات انگریزی حکومت پر بھی کڑی تنقید کر دی جاتی تھی۔ اس اخبار کی خوبی یہ تھی کہ اس نے مقفّیٰ و مسجع نثر کی مخالفت کی اور اپنے مضمون نگاروں کے اس اسلوب کے مضامین پر بھی تنقید کی۔

اگلا مضمون 'ناسخ کا دیوانِ دوم' ہے۔ پہلے یہ اردو ادب کے شمارہ ۲۵، ۱۹۶۳ء میں شائع ہوا۔ محمود الٰہی کو کتب خانہ جامع مسجد گورکھ پور میں ناسخ کا ایک قلمی دیوان دوم مکتوبہ ۱۲۵۷ھ ملا۔ اب یہ دیوان آزاد لائبریری مسلم یونی ورسٹی میں چلا گیا ہے۔ محمود الٰہی نے اس مضمون میں اسی نسخے کا تعارف کرایا ہے اور اس کی جملہ غزلوں کے پہلے مصرعوں کی فہرست دی ہے۔ مَیں نے بھی اپنے مضمون 'ناسخ کا ایک غیر مردّف دیوان' میں ایک اہم نسخے کا تعارف کرایا تھا۔ یہ مضمون میرے مجموعے حقائق میں شامل ہے۔

بازیافت کا اگلا مضمون 'شاہ رفیع الدین دہلوی کا ایک اَور نثری کارنامہ' ہے۔ یہ شاہ صاحب کی تفسیر رفیعی کے بارے میں ہے۔ جمیل جالبی اس تفسیر کے بارے میں لکھتے ہیں کہ تفسیر رفیعی شاہ رفیع الدین کی وہ اردو تفسیر ہے، جس کا ذکر بہت کم ہوا ہے۔[17]

ڈاکٹر عبدالحمید شکاری اطلاع دیتے ہیں کہ مولوی سید محبوب رضوی نے ماہ نامہ دارالعلوم دیو بند بابت اگست ۱۹۵۵ء میں اس تفسیر کے بارے میں لکھا۔[18] شاہ رفیع الدین کا ترجمۂ قرآن مجید مشہورِ عام ہے۔ محمود الٰہی نے ص ۱۳۹ پر اس ترجمے کی تاریخ، جو ۱۲۰۰ھ لکھی ہے، وہ کسی غلط فہمی پر مبنی ہونی چاہیے، کیوں کہ کوئی نہیں جانتا کہ یہ ترجمہ کب ہوا۔ مولوی عبدالحق کی رائے میں، یہ شاہ صاحب کے چھوٹے بھائی شاہ عبدالقادر کے ترجمے (۱۲۰۵ھ) کے بعد کا ہے۔[19] جمیل جالبی کی رائے میں، یہ شاہ قادر پر مقدم ہے۔[20] محمود الٰہی کو تفسیر رفیعی کا ۱۲۷۲ھ کا مطبوعہ نسخہ ملا، جس کا انھوں نے مفصل تعارف کرایا۔ اردو کی ادبی کتابوں میں اس کا تعارف کرانے والے والے پہلے شخص محمود الٰہی ہیں۔ ان کے بعد ڈاکٹر حمید شطاری نے اپنی کتاب اور ڈاکٹر جمیل جالبی نے اپنی تاریخ میں اس پر لکھا۔[21]

ایک نہایت اہم مضمون 'تذکرۂ بہادر سنگھ' ہے۔ بہادر سنگھ نے تاریخ وغیرہ پر مشتمل ایک ضخیم

کتاب یادگارِ بہادری ۱۲۴۹ھ/۱۸۴۳ء میں مکمل کی۔ محمود الٰہی کو اس کا ایک نسخہ ایم ایل کے ڈگری کالج بلرام پور گونڈہ میں ملا۔ اس کے بارے میں محمود الٰہی لکھتے ہیں:

> یادگارِ بہادری کا موضوع تاریخ بتایا جاتا ہے......لیکن سوال یہ ہے کہ اس کتاب میں کون سا موضوع زیرِ بحث نہیں آیا ہے اور کون ایسا فرد ہے، جسے اپنے مطلب کی کوئی نہ کوئی چیز اس میں نہ ملے۔ مذاہب سے لے کر امراض اور ان کے علاج تک کا اور تعبیرِ خواب سے لے کر عورتوں کے اقسام تک کا اس میں بیان ہے۔ (ص۵۳)

بہادر سنگھ نے ایک حصے میں الگ الگ ابواب میں عربی، فارسی اور اردو شعرا کا تذکرہ لکھا ہے۔ اردو کے شاعروں کا ذکر کلمہ پنجم کی قسم چہارم میں ہے۔ اس میں ۹۴ رشاعروں کا ذکر ہے، لیکن ایک نام مکرر آنے کی وجہ سے ۹۳ رشاعر رہ جاتے ہیں۔ محمود الٰہی نے سب کی فہرست دی ہے۔ بہادر سنگھ نے یہ تذکرہ ذاتی تحقیق کی بنا پر نہیں، بلکہ جہاں سے بھی حال ملا، نقل کر دیا ہے۔ محمود الٰہی کی تحقیق ہے کہ ۶۵ رشاعروں کا حال نکات الشعرا سے ماخوذ ہے، کم از کم چھ شاعروں کے حالات مصحفی کے تذکرۂ ہندی سے لیے ہیں، بقیہ شاعروں کے احوال ان کے ذاتی مشاہدات اور سنی ہوئی روایات پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔

جس طرح مولانا عرشی نے تذکرۂ دستور الفصاحت اور مسعود حسن رضوی نے تذکرۂ نادر تشکیل دیا؛ کیا خوب ہو، اگر اسی طرح محمود الٰہی یادگارِ بہادری میں سے تذکرۂ بہادر سنگھ نکال کر ترتیب دے دیں۔

اگلا مضمون 'اردو میں عربی شعرا کا پہلا تذکرہ' ہے۔ محمود الٰہی کو مولوی کریم الدین سے کچھ لگاؤ ہے۔ انھوں نے ان کی خطِ تقدیر مرتب کی، ان کے تذکرے طبقاتِ شعراے ہند پر مفصل مضمون لکھا اور بعد میں تذکرے کو چھاپ کر اُس میں اس مضمون کو بطور مقدمے کے شامل کیا۔ اسی مضمون میں انھوں نے کریم الدین کے دوسرے تذکروں کا شمار کیا۔ کریم الدین نے عربی میں عربی شعرا کا تذکرہ مزاید الدہر کے نام سے لکھا اور بعد میں اس کا اردو ترجمہ تاریخِ شعراے عرب کے نام سے کر کے ۱۸۴۷ء میں شائع کیا۔ اس مضمون کا موضوع یہی ہے۔ بازیافت میں اس کا سرسری ذکر طبقاتِ شعراے ہند کے سلسلے میں ص ۳۹ پر کیا۔ علیحدہ مضمون میں تفصیل سے بیان کیا۔ اس کے نام میں تاریخ کے لفظ سے وہ اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ کریم الدین تذکرے کو ادبی تاریخ بنانا چاہتے تھے۔

آخری تحقیقی مضمون 'تذکرۂ شورش' ہے۔ کلیم الدین احمد کو اس تذکرے کا ایک نسخہ بوڈلین لائبریری آکسفورڈ یونی ورسٹی سے ملا۔ انھوں نے اسے دو تذکرے میں تذکرۂ عشقی کے ساتھ ملفوبہ کر کے چھاپ دیا۔ جلد اوّل ۱۹۵۹ء میں اور جلد دوم ۱۹۵۹ء [کذا، درست ۱۹۶۳ء] میں۔ آکسفورڈ کا نسخہ مسخ شدہ ہے۔ محمود الٰہی کو خانقاہِ رشیدیہ جون پور میں اس کا نقشِ اوّل ملا، جس میں گو شعرا کی تعداد کم ہے، لیکن جو ہے، وہ زیادہ مفصل اور مکمل ہے۔ محمود الٰہی نے بازیافت میں اس کا مختصر تعارُف کرایا۔ یہاں یہ مضمون چھوٹے سائز کے ۱۵ر صفحوں پر ہے۔ انھوں نے ۱۹۸۴ء میں تذکرۂ شورش شائع کیا تو وہاں مقدمہ ڈیمائی سائز کے ۴۵ر صفحوں پر ہے، جس میں موجودہ مضمون کا بیش تر حصہ ضم ہے۔ تفصیل ملاحظہ ہو تذکرۂ شورش کے ضمن میں۔

مَیں نے تذکرے کے مقدمے میں یہ کمی محسوس کی تھی کہ تذکرے کے نسخہ آکسفورڈ اور نسخہ جون پور کا تقابلی مطالعہ نہیں کیا گیا، جو ایک کمی ہے۔ بازیافت کے مختصر مضمون میں یہ تقابل چھ صفحوں پر ہے۔ اس مضمون کی آخری سطور میں انھوں نے لکھا ہے: ضرورت اس کی ہے کہ دونوں نسخوں کو سامنے رکھ کر ایک مستند متن مرتب کیا جائے۔ (ص ۲۰۱)

محمود الٰہی نے ۱۹۸۴ء میں تذکرے کا جو متن شائع کیا، وہ محض نسخہ جون پور کا ہے؛ اس میں نسخہ آکسفورڈ امتزاج نہیں کیا گیا۔ کم از کم اس کے مزید شعرا تو لے لیتے۔

مضامین کے اس مختصر مجموعے میں کئی کتابوں اور اخبار کا تعارُف کیا ہے، مثلاً تفسیر رفیعی، تذکرۂ بہادُر سنگھ، تاریخ شعرائے عرب، تذکرۂ شورش، اخبار آئینہ تہذیب۔ ان کے ہوتے اس مجموعے کی تحقیقی اہمیت میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ کتاب کے آخری صفحے پر اشتہار ہے کہ دانش محل لکھنؤ ساقی نامہ درد مند کو تحقیق متن کے اصولوں کے مطابق ایک مبسوط مقدمے کے ساتھ پیش کر رہا ہے۔ اسے ڈاکٹر محمود الٰہی نے ۱۱۴۷ھ کے نسخے کو بنیاد بنا کر مرتب کیا ہے۔ مَیں نے دانش محل کے مالک، جناب نسیم احمد سے پوچھا کہ کیا یہ ساقی نامہ واقعی شائع ہوا، انھوں نے بتایا کہ نہیں چھپ سکا۔

(۵) فسانۂ عجائب کا بنیادی متن

اس کتاب کا مخطوطہ ڈاکٹر احمر لاری نے فراہم کر کے ڈاکٹر محمود الٰہی کو دیا۔ انھوں نے اس کا مفصل تعارُف اپنے مضمون 'فسانۂ عجائب کا قدیم ترین متن' میں کرایا۔[۲۲] بعد میں انھوں

نے اس کو فسانۂ عجائب کا بنیادی متن کے نام سے شائع کیا۔ (دہلی، اپریل ۱۹۷۳ء) اس کے شروع میں دو صفحوں کا حرفِ آغاز اور ۳۲ صفحوں کا عالمانہ مقدمہ مرتب ہے۔ محمود الٰہی نے ہماری زبان کے مضمون اور اپنی کتاب میں یہ کہیں نہیں بتایا کہ احمر لاری کو یہ گوہرِ نایاب کس دفینے سے ملا۔ اس متن پر دو مفصل مضمون لکھے گئے:

۱۔ ڈاکٹر حنیف احمد نقوی: فسانۂ عجائب کا بنیادی متن، ایک جائزہ[۲۳]

۲۔ گیان چند: فسانۂ عجائب کا ابتدائی متن[۲۴]

مَیں نے اپنا مضمون لکھتے وقت حنیف نقوی کا مضمون نہیں دیکھا تھا۔ بنیادی متن کی ایک نقل ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی کو ملی، جو میر فضل رسول کے لیے لکھی گئی تھی؛ یہ صاحب سندیلہ کے تعلقدار تھے۔ ڈاکٹر ہاشمی نے اس کی تاریخ کتابت ۱۳ محرم ۱۲۵۵ھ مطابق مارچ ۱۸۳۱ء طے کی ہے۔ ڈاکٹر محمود الٰہی کے نسخے کی کتابت ۱۸ رجب ۱۲۵۵ھ کو مکمل ہوئی۔ فسانۂ عجائب کا پہلا اڈیشن ۱۲۵۹ھ میں شائع ہوا۔ ڈاکٹر ہاشمی کا اصل نسخہ خدا بخش لائبریری پٹنہ میں چلا گیا ہے۔ ہاشمی صاحب سے اس کی ایک زیر کس کاپی مرکزی حیدرآباد یونی ورسٹی لائبریری کے لیے لے لی گئی۔ بنیادی متن (نسخہ محمود الٰہی) اور نسخہ فضل رسول (نسخہ ہاشمی) دونوں یکساں ہیں۔ شاید ہی کہیں ایک آدھ لفظ کا فرق ہو۔ مَیں نے اپنے مضمون میں دونوں مخطوطوں اور متداول متن کا بالاستیعاب تقابلی مطالعہ کیا ہے، دونوں مخطوطوں میں پانچ اشعار میں خفیف سا اختلافِ متن دِکھائی دیا۔ ان اختلافی مقامات میں نسخہ فضل رسول، نسخہ محمود الٰہی کے مقابلے میں متداول متن سے قریب تر ہے، جس کی وجہ سے میرا خیال ہے کہ آخر الذکر، اوّل پر مقدم ہے؛ حالاں کہ نسخہ محمود الٰہی میں ایک دیباچہ ہے اور دوسرے نسخے میں نہیں۔

ڈاکٹر محمود الٰہی نے اپنے مقدمے میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ بنیادی متن فسانۂ عجائب کا نقشِ اوّل ہے، جس کے بیانات میں اطناب و ترصیع کر کے سرور نے فسانۂ عجائب کے متداول متن کی تشکیل کی، لیکن ڈاکٹر حنیف احمد نقوی نے اپنے فاضلانہ مقالے میں اس کے برعکس فیصلہ کیا۔ لکھتے ہیں:

> فسانۂ عجائب کے اس خاص اڈیشن کی متداول اڈیشنوں سے مختلف فیہ عبارات کے متعلق جہاں قطعیت کے ساتھ یہ کہنا دُشوار ہے کہ یہ سرور کے نتائجِ قلم نہیں، وہیں اس متن کے بارے میں

یہ قیاس کرنا بھی کہ یہ اپنی موجودہ شکل میں سرور کی تحریر کے عین مطابق ہے، صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ داستان ابتدا میں جس صورت میں قلم بند کی گئی تھی، اسے کسی داستان گو نے اپنی پسند اور صواب دید کے مطابق ضروری تلخیص و ترمیم کے ساتھ ازسرِ نو تحریر کیا ہے اور اس تلخیص و ترمیم کی زَد سب سے زیادہ اُن جملوں اور فقروں پر پڑی ہے، جو سجع بندی اور قافیہ پیمائی کے رجحان کی دین تھے اور حشو و زائد کی حیثیت رکھتے تھے۔[۲۵]

انھوں نے اپنے فیصلے کی تائید میں اتنے مفصل اور مضبوط دلائل دیے ہیں کہ ان سے انکار کرنا ممکن نہیں۔ مؤلفِ ثانی کم سواد تھا، اسے نظم و نثر کا امتیاز نہ تھا، اسے جملوں اور الفاظ کی فصاحت کی تمیز نہ تھی، حد یہ ہے کہ تذکیر و تانیث تک کے معاملے میں غلطی کرتا تھا۔ اس کی تائید میں اتنی زیادہ مثالیں پیش کی ہیں کہ ان کا دعویٰ حتمی طور پر ثابت ہو جاتا ہے۔ حنیف نقوی نے لکھا تھا کہ ایجاز کے عمل میں عبارت جگہ جگہ بے ربط ہو گئی ہے۔ رشید حسن خاں نے اپنی مرتبہ فسانۂ عجائب کے مقدمے میں لکھا ہے: ان کی اس بات سے مجھے اتفاق ہے کہ اس روایت میں یہ خرابی واضح طور پر بہت سے مقامات پر موجود ہے۔[۲۶]

لیکن بعد میں اپنی تحریر کے آخر میں خفی کتابت میں یہ جملے بڑھائے: یہ صراحت کر دینا چاہتا ہوں کہ مَیں نقوی صاحب کے اس خیال سے پوری طرح متفق نہیں کہ اسے کسی داستان گو نے ازسرِ نو تحریر کیا۔[۲۷]

حنیف نے بعض ایسی مثالیں بھی دیں، جہاں بنیادی متن میں بیان زیادہ مفصل ہیں، متداول میں اس سے مختصر۔ بعض اشعار میں بھی یہ کیفیت دِکھائی دیتی ہے کہ بنیادی متن کے کئی اشعار متداول متن میں حذف کر دیے گئے ہیں۔ ان کی صحیح تفصیل میرے محولہ بالا مضمون میں ملاحظہ ہو۔ یہ درست ہے کہ بنیادی متن متعدد مَوقعوں پر متداول متن کے مقابلے میں بے ربط ہے، لیکن مجھے دو مقام ایسے نظر آئے، جہاں بنیادی متن کا بیان متداول متن کے مقابلے میں زیادہ معقول ہے:

۱۔ جانِ عالم پہلی بار ملکہ مہر نگار سے مل کر بادہ خواری کرتا ہے۔ اس وقت کہتا ہے:

مَیں مسافر ہوں، مجھ سے دِل نہ لگا

اس پر ملکہ نے کرید کر تفصیل پوچھی۔ شہزادے نے سچ سچ بتا دیا کہ وہ انجمن آرا پر نادیدہ فریفتہ ہے۔ اس پر ملکہ نے رو کر سودا کا یہ مطلع پڑھا:

جو طبیب اپنا تھا، اس کا دِل کسی پر زار ہے
مژدہ باد اے مرگ! عیسیٰ آپ ہی بیمار ہے

شہزادے نے کہا: ملکہ خیر تو ہے؟ (بنیادی متن، ص۸۱)

متداول متن میں عجیب صورتِ حال ہے۔ دَورِ جام کے بعد خواص نے ملکہ کو اکسایا۔ اس پر ملکہ نے مندرجہ بالا شعر پڑھا، جس کے بعد شہزادے نے شعر پڑھا کہ:

مَیں مسافر ہوں، مجھ سے دِل نہ لگا

ملکہ نے سچ بتانے کو کہا۔ جس پر شہزادے نے انکشاف کیا کہ وہ انجمن آرا کی تلاش میں نکلا ہے۔ یہ سن کر ملکہ کی حالت غیر ہوگئی اور شہزادے نے کہا: ایں ملکہ مہر نگار! خیر باشد؟[۲۸]

بنیادی متن میں شہزادہ پہلے انجمن آرا سے عشق کا انکشاف کرتا ہے، جس کے بعد ملکہ طبیب و عیسیٰ والا شعر پڑھتی ہے۔ متداول متن میں ملکہ، یہ جانے بغیر کہ شہزادہ کسی اَور سے عشق کرتا ہے، یہ شعر داغ دیتی ہے، جس کے نزول کا کوئی مقام نہیں۔ مصنف قصہ نے نظر ثانی میں یہ خرابی پیدا کی۔

۲۔ دوسری مثال دو برادرانِ توام کی ہے، جن میں چھوٹا بھائی ہر مہینے اپنے منہ سے ایک لعل اُگلتا ہے۔ وہ ایک بادشاہ کے پاس نظر بند ہے اور شہزادی اس سے محبت کرنے لگتی ہے۔ وہ ہر مہینے لعل اُگلتا ہے اور بادشاہ کا مقرب ہو جاتا ہے۔ یہاں بنیادی متن میں لکھا ہے: اس عرصے میں طشت محبت شہزادہ از بام افتادہ ہوا۔ لاچار بصلاح، خیر خواہانِ سلطنت و ترقی خوانانِ دولت بادشاہ شادی کا آمادہ ہوا۔ (ص۲۰۳)

متداول متن میں دونوں جملوں کے بیچ مکانی اور زمانی فصل ہے۔ چھوٹا بھائی نظر بند ہے کہ شہزادی اس سے محبت کرنے لگی۔ حال طشت از بام اُفتادہ ہوا۔[۲۹]

اس کے بعد وہ لعل اُگلتا ہے اور بادشاہ کا مقرب ہو جاتا ہے۔ پھر ملازموں اور حکما کے مشورے سے اس کا عقد شہزادی سے کر دیا جاتا ہے۔ بنیادی متن میں شہزادہ کئی ماہ بادشاہ کے پاس رہتا ہے اور ہر ماہ لعل اُگلتا ہے، جس کے بعد رازِ محبت ظاہر ہو جاتا ہے۔ متداول متن میں پہلے ماہ ہی راز طشت بام اُفتادہ ہو جاتا ہے، جس کے کئی مہینے بعد بادشاہ اسے اپنی بیٹی دینے کا فیصلہ کرتا ہے۔ بنیادی متن میں راز ظاہر ہوتے ہی عقد کا فیصلہ کر لیا جاتا ہے۔ متداول میں کئی مہینے بعد، جو زیادہ موزوں نہیں، بنیادی متن میں طشت محبت کہنا زیادہ بلیغ ہے۔ اس کے ساتھ کے مقفّیٰ جملے

سے بات مکمل ہو جاتی ہے۔ متداول متن میں 'محبت' کا لفظ نہیں، اور 'افتادہ ہوا' کے بعد اس کا ہم قافیہ 'آمادہ ہوا' والا جملہ بھی نہیں۔

اب صحیح صورتِ حال کیا ہے؟ نسخہ فضل رسول اور نسخہ محمود الٰہی میں نثر و نظم میں جو فرق دِکھائی دیتے ہیں، ان میں سے زیادہ تر صورتوں میں نسخہ فضل رسول متداول متن سے نزدیک تر ہے۔ ابتدائی متن کے دونوں نسخوں میں زبان کی بے ربطی و خام کاری دیکھتے ہوئے یقین ہو جاتا ہے کہ یہ سرور کے قلم کا نقشِ اوّل نہیں۔ سرور نے اصلاً جو نسخہ لکھا ہوگا، وہ متداول متن جیسا نہیں، بلکہ ابتدائی متون سے بہت مماثل ہوگا۔ ہم اسے نسخہ الف کہہ سکتے ہیں۔ اس میں سے چند فقرے اور اشعار حذف کر کے قصے کے شائق کسی قاری نے (داستان گو نے نہیں) نسخہ محمود الٰہی کی اصل (نسخہ ب) تیار کیا۔ اس سے پیغمبر بخش نے رجب ۱۲۵۵ھ میں [نسخہ] محمود الٰہی نقل کیا۔ سرور نے نسخہ الف کو متداول کی طرف لے جاتے ہوئے اس میں قدرے ترمیم کر کے نسخہ 'ج' رقم طراز [کذا] کیا۔ اسی قاری نے نسخہ 'ج' میں پہلے کی طرح قدرے محذوفات کر کے نسخہ 'د' تیار کیا۔ ہو سکتا ہے، نسخہ 'د'، نسخہ 'ب' کی ایسی نقل ہو، جو سرور کے نسخہ 'ج' کی ترمیمات کو شامل کر کے بنائی گئی ہو۔ نسخہ 'د' سے علی محمد نے محرم ۱۲۵۵ھ کو نسخہ فضل رسول نقل کیا۔ نسخہ 'ب' اور 'د' کو تیار کرنے والا ایک ہی شخص ہونا چاہیے، وہ نہیں۔ وہ سرور کا مقرب رہا ہوگا، جس نے 'الف' اور 'ج' دونوں منزلوں میں قدرے حذف کر کے 'ب' اور 'د' تیار کیے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب میرے قیاسات ہیں؛ اصل کیا ہے، کون جانے؟

حنیف نقوی نے ڈاکٹر محمود الٰہی کے مرتبہ بنیادی متن کے اڈیشن کو بہت ناقص متن قرار دیا ہے۔ تفصیل ان کے مضمون میں دیکھی جا سکتی ہے۔ بہر حال، اس فرسودہ متن کو پیش کرنا محمود الٰہی کی بڑی تحقیقی خدمت ہے۔ حنیف نقوی نے اپنے عالمانہ مقالے میں بنیادی متن اور متداول متن کے رشتے پر جو رائے ظاہر کی ہے، وہ بھی غیر معمولی تحقیق ہے۔

ایک تنقیدی مشاہدہ: ڈاکٹر محمود الٰہی نے بنیادی متن کو دیکھ کر سرور کے بارے میں لکھا: اب یہ پتا چلا کہ وہ داستان کے فن کو ناول کے فن سے قریب کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ (مقدمہ، ص ۳۷)

میری رائے میں بنیادی متن کسی طرح ناول کے عناصر نہیں رکھتا۔ یہ اسی طرح سو فی صد داستان ہے، جیسے متداول متن۔

(۶) نکات الشعراء کی تدوین:

یہ تذکرہ پہلی بار ۱۹۲۲ء میں حبیب الرحمٰن شیروانی کی ترتیب سے اور دوسری بار ۱۹۳۵ء میں مولوی عبدالحق کی ترتیب سے شائع ہوا۔ نکات الشعراء کے قلمی نسخے نہایت کم یاب ہیں۔ ڈاکٹر محمود الٰہی کو قومی کتب خانۂ پیرس سے اس تذکرے کے ایک مخطوطے کا عکس ملا۔ اس میں شاعروں کی تعداد انجمن کے نسخے کے مقابلے میں بہت کم ہے۔ محمود الٰہی نے انجمن کے ۱۹۳۵ء کے اڈیشن کو بنیاد بنایا اور پیرس کے نسخے کو تصحیح و اضافہ کے لیے استعمال کیا۔ نسخہ پیرس میں ایک نئے شاعر عطا بیگ ضیا کا اضافہ ہے۔ محمود الٰہی کے مقدمے پر گورکھ پور ۲۷/دسمبر ۱۹۷۰ء کی تاریخ پڑی ہے۔ ان کا اڈیشن پہلی بار ۱۹۷۲ء میں شائع ہوا، پھر یو پی اردو اکادمی لکھنؤ نے ۱۹۸۴ء میں اس کا اکادمی اڈیشن چھاپ دیا۔

محمود الٰہی نے ابتدا میں ایک معقول تحقیقی و تنقیدی مقدمہ لکھا ہے۔ اس میں من جملہ دوسری باتوں کے، میر اور گردیزی کے تذکروں کی تقدیم اور تاخیر کی بات بھی کی ہے اور فیصلہ دیا ہے کہ ۱۱۶۵ھ میں دونوں تذکرے لکھے جا رہے تھے۔ تذکرۂ ریختہ گویاں پانچ محرم ۱۱۶۶ھ کو مکمل ہو گیا، یعنی ۱۱۶۵ھ کے پانچ دن بعد۔ نکات الشعراء کو اگر اس پر سبقت ہے تو محض چند یوم یا چند ماہ کی۔ (ص ۹)

لیکن تذکروں کے محقق حنیف احمد نقوی نے اپنی کتاب شعرائے اردو کے تذکرے میں واضح نتیجہ نکالا ہے: اس تذکرے کی ابتدا ۱۱۶۵ھ/۱۷۵۲ء میں نکات الشعراء کے منظر عام پر آنے کے بعد ہوئی اور اس کی تکمیل میں چند ماہ سے زیادہ نہیں لگے۔[۳۰]

انھوں نے متعدد شعرا کے حالات کا تقابلی مطالعہ کر کے ثابت کیا کہ گردیزی نے میر کی نقالی کی ہے۔ حنیف احمد نقوی نے ایک ملاقات میں شاہ حاتم کے بیان کے اس شعر کی طرف میری توجہ دِلائی:

ہاے بے درد سے ملا کیوں تھا
آگے آیا مِرے کِیا میرا

اس پر میر چبھتی ہوئی اصلاح دیتے ہیں کہ میرا شعر ہوتا تو مَیں پہلے مصرعے کو یوں کہتا:

ع مبتلا آتشک میں ہوں اَب مَیں پیش گرمیِ ایں مصرعِ خنکی آں شعرِ روشن است۔

دلچسپ ترین بات یہ ہے کہ گردیزی نے اپنے تذکرے میں حاتم کے نمونۂ کلام میں یہ شعر بھی دیا ہے اور اس کا پہلا مصرع وہی پیروڈی شدہ آتشک والا لکھا ہے۔[۳۱]

اس سے ثابت ہو جاتا ہے کہ گردیزی نے میر کی نقل کی، لیکن ان کے مذاقِ سخن، بلکہ فہم و شعور کے بارے میں اچھی رائے قائم نہیں ہوتی۔ اس سے قطع نظر محمود الٰہی نے اپنے مقدمے میں تحقیق و تنقید دونوں کا حق ادا کیا ہے۔ انھوں نے میر کے نفسیاتی پس منظر میں دریافت کیا کہ میر کن کن گروہوں کی تحسین کرتے ہیں اور کن کن کی تنقیدیں۔

(۷) طبقاتِ شعراے ہند مؤلفہ کریم الدین

کریم الدین، محمود الٰہی کے مرغوب مصنف ہیں۔ انھوں نے بازیافت میں کریم الدین کی دو تالیفات طبقاتِ شعراے ہند اور 'اردو میں عربی شعرا کا پہلا تذکرہ' پر مفصل مضمون لکھے، کریم الدین کے خطِ تقدیر کو دوبارہ شائع کیا۔ اردو تذکرہ صرف ایک بار ۱۸۴۸ء میں چھپا تھا۔ محمود الٰہی نے جب قدیم اردو تذکرے کو یو پی اردو اکادمی سے دوبارہ چھاپنے کا منصوبہ بنایا تو اس میں کریم الدین کے تذکرے کو نمایاں حیثیت دی۔ اس کا اڈیشن ۱۹۸۳ء میں شائع ہوا۔ اسے محمود الٰہی نے ترتیب نہیں دیا، اس پر صرف مقدمہ لکھا، اس لیے اسے اپنی مرتب کتابوں میں شامل نہیں کرتے۔ ان کا مقدمہ ۱۸ صفحات کا ہے، جس میں کریم الدین کے تذکرے کے بارے میں جملہ تحقیقی و تنقیدی معلومات بہم پہنچا دیتے ہیں۔ اس تذکرے میں دتاسی کی تاریخ کا کتنا ہاتھ ہے اور اس پر کتنا اضافہ کیا گیا ہے، اس کی کیا کیا اوّلیات و خصوصیات ہیں؟ شعرا کے بیان کا کیا رنگ ڈھنگ ہے اور ان میں کیا کمیاں رہ گئی ہے؟ ان سب موضوعات پر تفصیل سے رَوشنی ڈالی ہے۔

دتاسی اور کریم الدین نے تذکرہ اور تاریخ کا رشتہ جس طرح واضح کیا، اپنی تاریخ اور تذکرے کو جس نئے انداز سے لکھنے کا منصوبہ بنایا، وہ واضح کر دیا ہے۔ کریم الدین اس معیار کو کس حد تک پورا کر سکے، قدیم تذکروں پر ان کی کیا کیا تفصیلات ہیں، انھوں نے اپنا خاکہ بناتے ہوئے کس طرح شاعروں کی اقسام اور طبقات بندی کی، ان سب کا بھی بیان ہے۔ مقدمہ نگار نے کریم الدین کے تاریخی مزاج کا ثبوت ان کے مختلف تذکروں سے دیا۔ انھوں نے اس طرف بھی توجہ دِلائی کہ کریم الدین نے ابتدا میں کافی صفحات میں ہندی شاعروں کا بھی تذکرہ لکھا۔

غرض یہ ہے کہ اس مقدمے میں کریم الدین کے تذکرے اور ان کے نظریۂ تذکرہ نگاری

کے بارے میں تمام ضروری باتیں پیش کر دی گئی ہیں۔ کاش! مقدمہ نگار اس تذکرے کی بڑی بڑی اغلاط کی طرف بھی اشارہ کر دیتے۔

(۸) رموز الشعراء از شورش

غلام حسین شورش عظیم آبادی نے یہ تذکرہ ۱۱۹۱ھ میں لکھا۔ تذکرۂ مسرت افزا میں اس کی تاریخِ تکمیل 'یادگارِ دوستانِ روزگار' دی ہے اور اس سے ۱۱۹۱ھ ہی حاصل ہوتا ہے۔ اس کے دو نسخے ہیں: ایک بوڈلین لائبریری آکسفورڈ میں، دوسرا خانقاہِ رشیدیہ جون پور میں۔ پہلے نسخے کو کلیم الدین احمد نے دو تذکرے میں تذکرۂ عشقی کے ساتھ چھاپ دیا۔ جلد اوّل ۱۹۵۹ء میں اور جلد دوم ۱۹۶۳ء میں۔ انھوں نے اسے ترتیب نہیں دیا، بلکہ اس کی انفرادی حیثیت کو مجروح کر کے تذکرہ عشقی کے خلط ملط کر دیا ہے۔ تذکروں کے ستیاناس کرنے کی اس سے اچھی مثال نہیں مل سکتی۔ اتنے ہی صفحات پر دونوں تذکروں کو الگ الگ چھاپ دیتے تو ان کے حصے بخرے تو نہ ہوتے۔

دوسرا نسخہ ڈاکٹر محمود الٰہی کو خانقاہِ رشیدیہ جون پور سے ملا۔ اس میں شعرا کی تعداد کم ہے، لیکن جو کچھ ہے، وہ ہے بہت مفصل و مکمل۔ محمود الٰہی نے اس پر ایک مختصر تعارفی نوٹ لکھ کر اپنے مجموعے بازیافت (۱۹۶۵ء) میں شامل کر دیا۔ تذکرے کے حرفِ آغاز میں کہتے ہیں: حقیقت یہ ہے کہ اگر یہ (ڈاکٹر عبدالحق) میرے ساتھ نہ ہوتے تو ۱۹۶۵ء میں تذکرۂ شورش پر تعارفی نوٹ مرتب کرنا میرے لیے بڑا مشکل کام ہوتا۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس نوٹ کا خام مواد عبدالحق نے مہیا کیا ہوگا۔ پورے تذکرے کو یو پی اردو اکادمی کی طرف سے ۱۹۸۴ء میں شائع کیا گیا۔ اس سے پہلے کلیم الدین احمد شائع کر چکے تھے۔ انھوں نے شورش اور عشقی کے تذکروں کو ملا کر چھے صفحوں کا مقدمہ لکھا۔ محمود الٰہی نے تنہا تذکرۂ شورش پر ۴۵/ صفحوں کا مقدمہ لکھا ہے، جو اتنا مبسوط اور پُر مغز ہے کہ مَیں اسے ایک داستان کی طرح پڑھ گیا۔ اس تذکرے کا دوسرا جزئیاتی جائزہ حنیف احمد نقوی نے اپنی کتاب شعراے اردو کے تذکرے (لکھنؤ ۱۹۷۶ء) میں کیا ہے، انھیں ۱۹۶۸ء میں ڈگری ملی تھی، محمود الٰہی کا اڈیشن ۱۹۸۴ء میں آیا۔ حنیف نقوی نے آکسفورڈ اور جون پور کے نسخوں کا تفصیلی مطالعہ کیا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ انھوں نے نسخہ جون پور کے قلمی نسخے سے استفادہ کیا۔ ان کے

بقول، آکسفورڈ کے نسخے میں شعرا کی تعداد ۳۲۴ اور جون پور کے نسخے میں ۲۶۱ ہے۔ مؤخر الذکر نسخہ شعرا کے بارے میں اوّل الذکر کے مقابلے میں کہیں زیادہ معلومات پیش کرتا ہے۔ نسخہ جون پور میں شورش کا مقدمہ ہے، جس میں اس نے میر کی تقلید میں ریختے کے قسمیں گنائی ہیں اور آخر میں اپنے تذکرے کا نام رموز الشعراء لکھا ہے۔ محمود الٰہی نسخہ آکسفرڈ کے لیے لکھتے ہیں: تصرفات کے پیش نظر نسخہ آکسفورڈ کو شورش کا اصل تذکرہ نہیں کہا جا سکتا...... نسخہ آکسفورڈ کے بعض بیانات کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، بات صرف اتنی ہے کہ یہ بہت کچھ ہے، مگر تذکرۂ شورش نہیں۔

انھوں نے بازیافت کے مضمون میں اور حنیف نقوی نے اپنی کتاب میں خود شورش کے احوال کی بنا پر حتمی طور پر ثابت کر دیا کہ تذکرے میں تصرف ہوا ہے۔ محمود الٰہی نے تذکرے کے اکادمی اڈیشن کے مقدمے میں یہ اہم نکتہ حذف کر دیا، لیکن شورش کی مفصل سوانح حیات، اس کے ہم نشینوں، اس کی تصانیف، اُس زمانے کے ادبی ماحول، اس کی تصنیف کی غایت، میر سے ان کی چشمک، شعرا کے احوال کی کیفیت سب پر خوب خوب طریقے سے لکھا ہے۔ شورش نے بہار کے باہر کے شعر کے لیے تذکرۂ میر اور تذکرۂ گردیزی سے استفادہ کیا ہے اور جا بجا اس کا اعتراف کیا ہے۔ جہاں نہیں کیا، اس کی نشان دہی محمود الٰہی نے کر دی ہے۔ غرض یہ کہ ان کا مقدمہ بڑے بالاستیعاب مطالعے کا نتیجہ ہے۔ اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ مرتب کو اس زمانے کی بہار و بنگال کی سیاسی صورتِ حال اور سیاسی عمائد کی شخصیت سے کتنی اچھی واقفیت ہے۔

محمود الٰہی نے بازیافت میں اپنے مضمون 'مقدمہ تذکرۂ شورش' میں تذکرے کے دونوں نسخوں کے کئی شعرا کے احوال کا تقابلی مطالعہ کیا اور آخر میں یہ خواہش ظاہر کی کہ دونوں نسخوں کو سامنے رکھ کر ایک مستند متن مرتب کیا جائے۔ (بازیافت، ص ۲۰۱)

انھوں نے تذکرے کی تدوین کے وقت ان دونوں نکات کو فراموش کر دیا۔ وہ نسخہ آکسفورڈ سے ناراض ہیں، لیکن اس میں جو مزید ۶۳ یا اس کے لگ بھگ شعرا کے حالات ہیں، انھیں اپنے نسخے میں کیوں ضم نہیں کیا۔ اگر متن میں نہیں تو بعد میں علیحدہ ہی دے دیتے۔ نسخہ جون پور سادہ اسلوب میں لکھا ہوا ہے، نسخہ آکسفورڈ میں کسی حد تک انشا پردازی ہے۔ شورش ۱۱۹۱ھ کے بعد چار سال تک زندہ رہے، انھیں مقدمے میں بحث کرنی چاہیے تھی کہ یہ ترمیم اور اضافے شورش ہی کے ہیں یا کسی اَور کے۔ اگر نسخہ آکسفورڈ میں بڑی مقدار میں تصرف اور جعل ہے تو اس کا اندازہ کرانا

چاہیے تھا، یہ تبھی ممکن تھا کہ دونوں نسخوں کا تفصیلی تقابلی مطالعہ کیا جاتا۔ انھوں نے کسی حد تک یہ کام بازیافت کے مضمون میں کیا۔ ڈاکٹر محمد منصور عالم نے اپنی کتاب بہار میں تذکرہ نگاری (پٹنہ ۱۹۸۰ء) میں کیا [کذا]۔ مرتب کو یہ کام بڑے پیمانے پر کرنا چاہیے تھا۔

ڈاکٹر حنیف نقوی نے تذکرۂ شورش اور ڈاکٹر محمود الٰہی کے مقدمہ تذکرۂ شورش کے کئی بیانات سے اختلاف کیا ہے۔ ان کے مشاہدات اہم ہیں۔ اس سے قطع نظر، اگر ہم صرف نسخہ جون پور تک محدود رہیں تو ماننا پڑے گا کہ اس کا تجزیہ، اس کا تحقیقی وتنقیدی مطالعہ، اس کے متن کی پیش کش، سب کچھ اطمینان بخش ہے۔ کمی صرف یہ ہے کہ یہ تدوین محض ایک نسخے کی بنا پر ہے، دونوں نسخوں کا احصار کر کے نہیں۔

(۹) متفرق مضامین

ڈاکٹر محمود الٰہی نے بڑی تعداد میں تحقیقی مضامین لکھے ہیں، جو ابھی تک کسی مجموعے میں نہیں آئے۔ میری جن مضامین تک رسائی ہو سکی، ان کا مختصر تعارف یہ ہے:

○ 'کلیاتِ میر کا ایک نادر قلمی نسخہ'...... اردو ادب، شمارہ ۴، ۱۹۶۱ء

اس مضمون میں رضا لائبریری رام پور کے ایک مخطوطے کا تعارف ہے، جو مضمون نگار کی رائے میں میر کی حیات کا ہو سکتا ہے۔ مخطوطے کے پہلے صفحے پر درمیان میں کسی اَور کے ہاتھ کا لکھا ہوا قطعہ تاریخ وفات میر ملتا ہے۔ اس سے مضمون نگار کو خیال ہوتا ہے کہ یہ نسخہ میر کی زندگی میں لکھا گیا ہوگا، ان کے انتقال کے بعد کسی نے صفحے کے بیچ میں قطعہ وفات نقل کیا ہے۔ محمود الٰہی نے نسخے کے مشمولات کی مختصر فہرست دی ہے۔ نسخے میں میر کے مرثیے بھی شامل ہیں۔ مضمون کے آخری حصے میں بعض دوسرے مخطوطات کا بھی ذکر ہے۔ غرض یہ کہ میر اور عہدِ میر کے دوسرا شعرا کے کلام کی تحقیق کے لیے یہ مضمون معلومات افزا ہے۔

○ 'کلیاتِ سودا کے دو قلمی نسخے'...... اردو ادب، شمارہ ۲-۳، ۱۹۶۲ء

گورکھ پور میں ایک علم دوست شخص مولوی محمد حسن مرحوم کی وفات کے بعد ان کے کتب خانے کو جامع مسجد گورکھ پور کو وقف کر دیا گیا۔ اس میں کلیاتِ سودا کا ایک ضخیم مخطوطہ ہے، جو ۸۶۸ر صفحات کو محیط ہے۔ محمود الٰہی نے اسی کے مشمولات کا تعارف کرایا ہے۔ اس میں مرثیے

موجود نہیں۔ مضمون نگار کا یہ شبہ ملاحظہ ہو:

درحقیقت ابھی اس سوال پر کافی چھان بین کی ضرورت ہے کہ سودا نے مراثی کہے ہیں یا نہیں، اور اگر کہے ہیں تو ان کی تعداد کیا ہے۔ میرا یہ شبہ قوی تر ہوتا جارہا ہے کہ کلیاتِ سودا میں جو مراثی ملتے ہیں، ان میں اکثر الحاقی ہیں۔ (ص ۴)

میرا خیال ہے کہ اس شبے کی تائید میں کوئی مضبوط دلیل نہیں۔ مضمون میں کلیات کے وہ اشعار بھی دیے ہیں، جو مطبوعہ اڈیشن میں نہیں یا ان کا متن مختلف ہے۔ دوسرا مخطوطہ کلیاتِ سودا کا ایک اِنتخاب ہے، جو ۱۲۳۰ فضلی کا مکتوبہ ہے۔ مضمون کے آخر میں وہ بجا طور پر کہتے ہیں:

کلیاتِ سودا کے یہ دونوں قلمی نسخے اس لحاظ سے اہم ہیں کہ ان کی مدد سے اشعارِ سودا کا صحیح متن متعین کیا جاسکتا ہے۔ ان میں جن اشعار کا اضافہ ہے، کوئی ضروری نہیں کہ ان کا شاعر سودا ہو۔ سودا کے اشعار کا دوسرے قلمی نسخوں کے مطالعے کے بعد ہی کوئی آخری راے قائم کی جاسکتی ہے۔ [کذا] (ص ۱۸)

○ 'میر کا ایک غیر مطبوعہ مرثیہ'...... اردو ادب، شمارہ ۴، ۱۹۶۲ء

لکھتے ہیں کہ اپنے مضمون 'کلیاتِ میر کا ایک نادر قلمی نسخہ' (اردو ادب، شمارہ ۴، ۱۹۶۱ء) میں انھوں نے صورت لائبریری رام پور کے ایک قلمی کلیاتِ میر کا ذکر کیا تھا، اس میں میر کا ایک مرثیہ ہے، جو ابھی تک کسی اَور جگہ نہیں ملتا۔ اس مضمون میں اسی غیر مطبوعہ مرثیے کا متن پیش کیا ہے۔

○ 'کچھ کربل کتھا کے بارے میں'...... ہماری زبان، ۱۵؍دسمبر ۱۹۶۵ء

کربل کتھا کا واحد نسخہ ٹوبگین جرمنی کے ذخیرے میں محفوظ تھا، جہاں اسے ڈاکٹر مختار الدین احمد نے دریافت کیا اور ۱۹۵۷ء میں اس کا فوٹو لے کر ہندستان آئے۔ بعد میں ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی نے بھی اس کا عکس حاصل کر کے دہلی یونی ورسٹی سے ۱۹۶۱ء میں چھاپ دیا، لیکن بوجوہ بازار میں نہیں دیا۔ بعد میں مختار الدین احمد اور مالک رام نے مل کر اسے مرتب کیا اور ۱۹۶۵ء میں پٹنہ سے شائع کیا۔ مرتبین نے اپنے مفصل مقدمے میں کئی جگہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ کریم الدین کا نسخہ ہے، جو انھوں نے اسپرنگر کو دیا ہوگا اور جو ذخیرۂ اسپرنگر میں ٹوبگین پہنچ گیا۔ کریم الدین کے تذکرہ طبقاتِ شعراے ہند میں اس کا طویل اقتباس ہے۔ محمود الٰہی نے اپنے مضمون میں تذکرے کے اقتباس اور مطبوعہ کربل کتھا سے تقابل کر کے ثابت کیا ہے کہ ٹوبگین والا نسخہ

کریم الدین کے نسخہ سے مختلف ہے۔

○ کربل کتھا...... رسالہ اکادمی لکھنؤ، پہلا شمارہ، جولائی ۱۹۸۱ء

ہماری زبان ۱۹۶۵ء کا مضمون مختصر تھا، اکادمی کا مضمون مفصل ہے، یعنی ساڑھے دس صفحوں کا۔ میری رائے میں یہ ان کے اہم تحقیقی مضامین میں سے ہے۔ اس مضمون کا مرکزی نکتۂ بحث کربل کتھا کی تاریخ ہے۔ محمود الٰہی کربل کتھا اور قصۂ سہر افروز و دلبر کا ذکر کر کے کہتے ہیں: قیاسی طور پر ان دونوں کتابوں کے ڈانڈے عہد محمد شاہی سے مل جاتے ہیں، مگر علمی تقاضوں کے پیش [نظر] اس قیاس کو تحقیق کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔ (ص ۱۰۰)

مجھے فی الوقت قصۂ سہر افروز و دلبر سے کوئی سروکار نہیں، صرف کربل کتھا کو دیکھنا ہے۔ اس کی تاریخِ تصنیف اس شعر میں ظاہر کی گئی ہے:

چاہا تاریخ اس کی بولا سروش
شیعیوں کی نجات کا مظہر (۱۱۴۵ھ)

محمود شیرانی نے اس پر اعتراض کیا کہ دوسرے مصرع سے ۲۰۹۶ اعداد برآمد ہوتے ہیں، جب کہ ۱۱۴۵ھ صرف مظہر کے اعداد ہیں۔ مظہر کو لے لینا اور مصرع کے باقی الفاظ کو ترک کر دینا بے قاعدہ اور مبتدیانہ فعل ہے۔[۳۲]

ظاہر ہے کہ ۲۰۹۶ھ یا ۲۰۹۶ء کسی طرح سنہ مطلوبہ نہیں ہو سکتا؛ یہ ۱۱۴۵ھ ہی ہے، جو ہندسوں میں ظاہر کر دیا ہے اور جو لفظ 'مظہر' سے حاصل ہوتا ہے۔ مصرع کے ایک جزو سے تاریخ نکالنا ناقص سہی، لیکن اردو میں اس سے بھی گئی گزری مثالیں ملتی ہیں، مثلاً فسانہ عجائب کی تاریخ:

بجستم سالِ تاریخش نوازش
فلک این 'گلستانِ بے خزاں داد' (۱۲۴۰ھ)

یہاں جملے کے ایک ناقص جزو سے تاریخ حاصل کی ہے۔ محمود الٰہی کہتے ہیں:

> کربل کتھا کی تصنیف کے سلسلے میں ۱۱۴۵ھ کا اندراج جعل محض ہے۔ یہ سنہ نہ تو قطعۂ تاریخ سے برآمد ہوتا ہے اور نہ دیباچے کے متن میں کوئی لفظ آیا ہے، جس کی رُو سے ۱۱۴۵ھ کو اس کا سالِ تصنیف ٹھہرایا جائے۔ (ص ۱۰۵)

میرا خیال ہے کہ قطعۂ تاریخ ۲۰۹۶ھ کا نہیں، ۱۱۴۵ھ ہی کا ہے جو مصرع کے نیچے ہندسوں میں بھی درج ہے۔

کربل کتھا کے دیباچے میں ص ۳۵ پر محمد شاہ کے نام سے پہلے من جملہ دوسرے القابوں کے، ایک لقب 'ابوالمظفر والمنصور' دیا ہے اور نام کے بعد 'ادام اقبالہٗ ودوام اجلالہٗ' ہے، نیز شعر ہے:

محمد شاہ ، شاہِ عدل گستر
کمینہ چاکرش دارا سکندر

کتاب پر نظر ثانی کی تاریخ یہ پوری بیت ہے:

ہر کس زمن کند بہ نیکی یاد
بجہاں نامش ہم بہ نیکی باد (۱۱۶۱ھ)

اس بیت سے دراصل ۱۱۷۰ حاصل ہوتا ہے۔ اس پر ڈاکٹر محمود الٰہی کے مشاہدات یہ ہیں:

۱۔ ۱۱۷۰ھ میں محمد شاہ یا احمد شاہ زماں نہیں تھا، بلکہ شاہ عالم تھا۔ اس کا پورا نام محمد شاہ عالم تھا۔ ابوالمظفر ،شاہ عالم کی کنیت تھی، محمد شاہ کی کنیت ابوالفتح تھی۔

۲۔ نثر میں محمد شاہ کی جگہ محمد شاہ عالم رہا ہوگا۔ کسی جعل ساز نے اس میں سے عالم حذف کر کے اسے محمد شاہ بنا دیا، حالاں کہ ۱۱۷۰ھ میں محمد شاہ کے نام سے ساتھ 'دام اقبالہٗ' نہیں لکھا جا سکتا تھا۔

۳۔ شعر میں ع: 'محمد شاہ، شاہِ عدل گستر' دراصل ع: 'محمد شاہ عالم عدل گستر' رہا ہوگا۔

۴۔ شاہ عالم نے اپنی بادشاہت کا اعلان صوبہ بہار میں ۱۱۷۳ھ میں کر دیا تھا، لیکن بادشاہ کی حیثیت سے وہ دہلی کے تخت پر ۱۱۸۶ھ میں متمکن ہوئے۔ قرائن کہتے ہیں کہ کربل کتھا [کی] تکمیل ۱۱۸۶ھ سے پہلے نہیں ہوئی۔' (ص ۱۰۷)

ان تمام اعتراضات کی تردید جمیل جالبی نے اپنی تاریخ میں بخوبی کر دی ہے۔[۳۳] ڈاکٹر محمود الٰہی کو یہ اعتراضات یا شبہات وارد کرتے ہوئے کچھ تسامح ہوا ہے۔ کربل کتھا کی تیاری کی دو منزلیں ہیں۔ (۱) تصنیف کا نقشِ اوّل، (۲) نظر ثانی۔ انھوں نے سنہ تصنیف سے متعلق بیان کو سنہ نظر ثانی سے متعلق کر دیا۔ کربل کتھا کے متن ص ۲۸ پر محمد شاہ سے متعلق نثر اور مصرع ......

'محمد شاہ، شاہِ عدل گستر'...... کا تعلق نقشِ اوّل سے ہے۔ اُس وقت محمد شاہ فرماں روا اسے دام اقبالہٗ لکھا جا سکتا تھا۔ جیسا کہ جمیل جالبی نے لکھا: 'ابوالمظفر' بادشاہ کی کنیت نہیں، بلکہ تعظیمی القاب کے طور پر آیا ہے۔ پہلی داستانوں میں والیانِ ملک اور اہل اقتدار کے ناموں سے پہلے توصیفی کلمات و القاب کی ریل پیل ہوتی تھی۔ دیکھیے نوطرزِ مرصع اور فسانۂ عجائب میں۔ کتاب کے سالِ تصنیف کے بارے میں کوئی شبہ نہیں ہونا چاہیے، کیوں کہ کریم الدین کے نسخے (طبقات، ص ۶۱) اور ٹوبنگن کے نسخے، دونوں میں مادۂ تاریخ 'مظہر' اور اس کے نیچے ہندسوں میں ۱۱۴۵ھ لکھا ہوا ہے۔

التباس ہو سکتا ہے نظر ثانی کی بیت میں۔ مرتبین نے لکھا ہے کہ اگر دونوں مصرعوں میں 'بہ نیکی' کو 'بینکی' لکھا جائے تو تاریخ ۱۱۶۰ھ حاصل ہوگی۔ چوں کہ تاریخوں میں ایک عدد کی کمی بیشی جائز ہے، اس لیے یہ صحت سے قریب تر ہوگا۔ (مقدمہ، ص ۱۶، حاشیہ ۴۶)

میں ایک اَور امکان پیش کرتا ہوں کہ بیتِ تاریخ میں ایک جگہ 'بہ نیکی' ہو اور دوسری جگہ 'بینکی'، اس طرح بے کم و کاست ۱۱۶۵ھ برآمد ہوں گے، جو احمد کا دَور ہے؛ لیکن دونوں نسخوں میں ہندسوں میں ۱۱۶۱ھ لکھے ہونے کے پیشِ نظر، یہ امکان ضعیف ہے۔ صحیح صورتِ حال وہی ہوگی، جو مرتبین نے قیاس کی ہے۔

مجھے یقین ہے کہ ص ۳۵ پر دیباچے میں محمد شاہ کا نام صحیح درج ہوا ہے۔ مصرع...... 'محمد شاہ، شاہِ عدل گستر'...... میں نہ 'احمد شاہ' آ سکتا ہے، نہ 'شاہ عالم'۔ اسے مسخ کر کے ع...... 'محمد شاہ عالم عدل گستر'...... لکھنا تحریف کے ذیل میں آئے گا۔ اسی سلسلے کے چوتھے شعر کا دوسرا مصرع...... 'خلافت کے فلک کا رَوشن اختر'...... مرتبین نے اشارہ کیا ہے، محمد شاہ رنگیلے کا اصل نام رَوشن اختر تھا۔ (مقدمہ، ص ۱۸، حاشیہ ۵۴) نظر ثانی دَورِ احمد شاہ میں ہوئی۔ جالبی کے مطابق، محمد شاہ کا انتقال ۲۷ ربیع الثانی ۱۱۶۱ھ کو ہوا اور احمد شاہ ۲ جمادی الاوّل ۱۱۶۱ھ کو تخت پر بیٹھا۔[۳۴] جلوس کے بعد ۱۱۶۱ھ کی کسی تاریخ میں نظر ثانی ہوئی ہوگی۔

فضلی نے دو اشعار میں احمد شاہ لکھا تھا:

بعد ازیں برائے ظلِ الٰہ بادشاہ بہادر احمد شاہ (متن، ص ۱۰)

باز بہر قیام ظلِ الٰہ بادشاہ بہادر احمد شاہ (متن، ص ۱۷)

چوں کہ ص ۳۵ کی نثر اور نظم میں محمد شاہ کی مدح ہے، اس لیے کسی کاتب نے مندرجہ بالا دونوں شعروں میں احمد شاہ کا نام کاٹ کر محمد شاہ کر دیا، جس سے مصرعے غیر موزوں ہو گئے۔ مرتبین نے لکھا ہے کہ اسے محمد شاہ پڑھا جائے، جو عوام کی زبان ہے تو مصرع موزوں ہو جائے گا۔ (متن، ص ۱۷، حاشیہ ۴) جمیل جالبی نے بھی لکھا ہے، الفاظ 'محمد شاہ' میں لفظ 'محمد' کو 'مح مَد' پڑھنے سے وزن درست ہوتا ہے۔[۳۵] معلوم ہوتا ہے، یہ حضرات عروض سے پوری طرح واقف نہیں، 'مح مَد' پڑھنے سے بھی مصرع غیر موزوں رہتا ہے۔ ویسے فضلی عروض کے معاملے میں نہایت غیر محتاط تھا، متعدد مصرعوں میں حروف کو گرا دیتا تھا۔ ملاحظہ ہو میرے مضمون 'فضلی کی کربل کتھا' میں۔[۳۶]

ان شواہد کے ہوتے ہوئے کوئی شک نہیں رہتا کہ کربل کتھا کی تصنیف ۱۱۴۵ھ میں محمد شاہ رَوشن اختر کے عہد میں ہوئی۔ اس پر نظر ثانی احمد شاہ کے عہد میں ۱۱۶۱ھ (یا شاید ۱۹۶۵ء) میں ہوئی۔ نظر ثانی کی تاریخ میں کسی کو جعل کرنے سے کیا حاصل ہوتا، اصل چیز تو تصنیف نقشِ اوّل کا سال ہے۔

گارساں دتاسی نے اپنی فرنچ تاریخ میں لکھا کہ کربل کتھا دہلی میں ۱۸۵۰ء میں طبع ہوئی۔ مَیں نے اپنے مضمون میں لکھا تھا کہ ۱۸۵۰ء میں طباعت کا سوال ہی نہیں۔[۳۷] لیکن جمیل جالبی نے ایک بیش بہا اطلاع دی ہے:

> اس بات کی تصدیق صوبۂ شمالی و مغربی کے اخبارات و مطبوعات سے بھی ہوتی ہے، جس میں بتایا گیا ہے کہ دہ مجلس مطبع العلوم دہلی سے ۲۰۰ کی تعداد میں چھپی تھی۔ ایک کتاب کی قیمت آٹھ آنے تھی اور جب یہ رپورٹ ۱۸۵۰ء میں مرتب ہوئی، اس کی سو کاپیاں فروخت ہو چکی تھیں۔ کریم الدین کے ان الفاظ سے کہ 'اس کتاب کو تمام مَیں نے دیکھی [دیکھا؟]، وہ میرے پاس موجود تھی'، اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ انھوں نے اسی مطبوعہ نسخے سے اپنے تذکرے میں طویل اقتباسات درج کیے تھے۔[۳۸]

مجھے اس بیان سے پورا اتفاق ہے۔ عتیق صدیقی کی کتاب میں یہ حوالہ ۱۹۶۲ء کے اڈیشن ص ۱۸۹ پر ہے۔ محمود الٰہی کی تحقیق سے ان وسیع اختلافات کے باوجود، ان کے مضمون کی افادیت میں کوئی شبہ نہیں۔ انھوں نے کربل کتھا کے دیباچے کا اس گہرائی سے مطالعہ کیا، اس کی تاریخ کا مسئلہ رَوشنی میں لائے اور دوسروں کو اس پر غور کرنے کا سامان مہیا کیا۔

○ اِنتخابِ تذکرہ......اکادمی، جنوری فروری ۸۹ء

ڈاکٹر محمود الٰہی نے مولانا آزاد کی سوانح تذکرہ کا اِنتخاب شائع کیا۔ لکھتے ہیں کہ مولانا کی خودنوشت سوانح عمری کے ذیل میں تین کتابیں آتی ہیں: (۱) تذکرہ، (۲) عبدالرزاق ملیح آبادی کی آزاد کی کہانی، خود آزاد کی زبانی، (۳) انگریزی میں انڈیا ونس فریڈم۔

مضمون نگار نے تینوں کتابوں کی شانِ نزول پر مفید معلومات بہم پہنچائی ہیں، خاص طور پر تذکرہ اوراس کی گم شدہ دوسری جلد پر۔

اِدھر کے برسوں میں محمود الٰہی نے دوسرے اِنتخابات و الہلال کے تبصرے، اِنتخابِ خطباتِ خلافت پر بھی مقدمے لکھے ہیں۔ اطناب کے خیال سے انھیں قلم انداز کرتا ہوں۔

....

ڈاکٹر محمود الٰہی کے تحقیقی کارناموں کی یہ مختصر داستان ہے، جسے مَیں نے بے لاگ طریقے پر بیان کیا ہے، یعنی جہاں جہاں مجھے ان کے فیصلوں سے اتفاق نہیں، مَیں نے انھیں بے تامل پیش کردیا ہے۔ مَیں تحقیق کے شعبے میں ان کی وسیع خدمات کا معترف ہوں۔ انھوں نے 'دریافت' کے علاوہ ایک اَور اصطلاح 'بازیافت' قائم کی ہے، حالاں کہ ان کی 'بازیافت' تقریباً 'دریافت' ہی ہوتی ہے۔ انھوں نے فسانۂ عجائب کا بنیادی متن، تذکرۂ شورش کا بہترین نسخہ، نکات الشعراء کا ایک اَور نسخہ دریافت کیا؛ نیز تفسیر رفیعی، تذکرۂ بہادر سنگھ اور کریم الدین کی خطِ تقدیر کی بازیافت کی۔ ان کے علاوہ قدیم تذکروں کو عام قاریوں تک پہنچانا بھی بازیافت ہی ہے۔ اُن کی ان خدمات کو یاد رکھا جائے گا۔

❁

حوالے اور حواشی:

۱۔ گارساں دتاسی: تاریخ ادبیاتِ ہندوی و ہندستانی۔ طبع اوّل، طبع دوم، ص ۴۳۶-۴۳۷
۲۔ ڈاکٹر ابو محمد سحر: اردو میں قصیدہ نگاری، ۱۹۵۸ء، ص ۸۶
۳۔ ایضاً
۴۔ شیخ چاند: سودا، ص ۱۸۲
۵۔ ڈاکٹر ابو محمد سحر: اردو میں قصیدہ نگاری، ص ۸۶

۶۔ ایضاً،ص۲۷۹

۷۔ فیروز احمد، مہدی افادی، ۱۹۸۵ء، ص۱۸۰

۸۔ ساحل احمد: اردو میں گلدستوں کی روایت، ص۱۹

۹۔ مرزا رجب علی بیگ سرور: فسانۂ عجائب، (مرتبہ رشید حسن خاں)، ص۷۷ متن

۱۰۔ میرامن: باغ و بہار (مرتبہ رشید حسن خاں)، ص۲۴ متن

۱۱۔ شہنشاہ مرزا: 'اردو ناول کے پیش رو'، مطبوعہ اکادمی لکھنؤ، جولائی اگست ۸۵ء، ص۸۷

۱۲۔ سرسید احمد خاں: اسبابِ بغاوتِ ہند، طبع ثانی۔ مقدمہ از فوق کریمی، ص۸۸

۱۳۔ سرسید احمد خاں: اسبابِ بغاوتِ ہند، ص۴۵-۴۶۔ بحوالہ عتیق صدیقی، سرسید احمد خاں: ایک سیاسی مطالعہ، ص۳۸

۱۴۔ سرسید احمد خاں: تاریخ، سرکشی بجنور طبع ثانی (مرتبہ شرافت حسین مرزا)، ص۷۵-۷۶

۱۵۔ ڈاکٹر محمود الٰہی: 'رسالہ فتح اسلام'، مطبوعہ اکادمی لکھنؤ، نومبر دسمبر ۸۴ء، ص۱۶

۱۶۔ سرسید احمد خاں: اسبابِ بغاوتِ ہند، طبع ثانی، ص۱۵۱

۱۷۔ ڈاکٹر جمیل جالبی: تاریخ ادبِ اردو، جلد دوم، ص۱۰۵۰

۱۸۔ عبدالحمید شکاری: قرآنِ مجید کے اردو تراجم و تفاسیر کا تنقیدی مطالعہ ۱۹۱۴ء تک، ص ۱۷۸-۱۷۹

۱۹۔ مولوی عبدالحق: قدیم اردو، ص۱۳۲-۱۳۳

۲۰۔ ڈاکٹر جمیل جالبی: تاریخ ادبِ اردو، جلد دوم، ص۱۰۵۳

۲۱۔ ایضاً، ص۱۰۵۰-۱۰۵۱

۲۲۔ ڈاکٹر محمود الٰہی: 'فسانۂ عجائب کا قدیم ترین متن'، مطبوعہ ہماری زبان، نئی دہلی، ۱۵؍نومبر ۱۹۷۱ء

۲۳۔ ڈاکٹر حنیف احمد نقوی: 'فسانۂ عجائب کا بنیادی متن، ایک جائزہ'، مطبوعہ اکادمی لکھنؤ، جولائی اگست ۱۹۸۵ء، ۳۹ صفحات

۲۴۔ ڈاکٹر گیان چند: 'فسانۂ عجائب کا ابتدائی متن'، مطبوعہ اردو کراچی، شمارہ نمبر ۱۔ آج کل، مئی ۱۹۸۶ء
ڈاکٹر گیان چند: کھوج، ۱۹۹۰ء

۲۵۔ ڈاکٹر حنیف احمد نقوی: 'فسانۂ عجائب کا بنیادی متن، ایک جائزہ'، مطبوعہ اکادمی لکھنؤ، جولائی اگست ۱۹۸۵ء، ص۱۲

۲۶۔ رشید احمد خاں: مقدمہ فسانۂ عجائب، ص۱۰۲

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ مرزا رجب علی بیگ سرور: فسانۂ عجائب (مرتبہ رشید حسن خاں)، ص ۹۱،۹۳
۲۹۔ ایضاً، ص ۲۸۶
۳۰۔ ڈاکٹر حنیف احمد نقوی: اردو شعرا کے تذکرے، ص ۲۶۶
۳۱۔ سید فتح علی حسینی گردیزی: تذکرۂ ریختہ گویاں، ص ۵۰
۳۲۔ حافظ محمود شیرانی: مقالاتِ حافظ محمود شیرانی، جلد سوم (مرتبہ ڈاکٹر مظہر محمود شیرانی)، ص ۵۷
۳۳۔ ڈاکٹر جمیل جالبی: تاریخ ادبِ اردو، جلد دوم، ص ۱۰۷۱-۱۰۷۳
۳۴۔ ایضاً، ص ۱۰۷۲
۳۵۔ ایضاً
۳۶۔ ڈاکٹر گیان چند: تجزیے، ص ۱۰۲-۱۰۳
۳۷۔ ایضاً، ص ۹۷
۳۸۔ ڈاکٹر جمیل جالبی: تاریخ ادب اردو، جلد دوم، ص ۱۰۳۰

کتابیات:

ابو محمد سحر، ڈاکٹر: اردو میں قصیدہ نگاری۔ ۱۹۵۸ء

امتیاز علی خاں عرشی، مولانا (مرتب): تذکرہ دستور الفصاحت مؤلفہ احمد علی یکتا۔ رام پور: ہندستانی پریس، ۱۹۴۳ء

بہادر سنگھ: یادگار بہادری۔ مخزونہ ایم ایل کے ڈگری کالج، بلرام پور گونڈہ

جمیل جالبی، ڈاکٹر: تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۹۴ء طبع سوم

حبیب الرحمٰن شروانی (مرتب): تذکرۂ شعرائے اردو مؤلفہ میر حسن۔ دہلی: انجمن ترقی اردو ہند، ۱۹۴۰ء

حبیب الرحمٰن شروانی (مرتب): نکات الشعرا مؤلفہ میر تقی میر۔ بدایوں: نظامی پریس، ۱۹۲۲ء

حنیف احمد نقوی، ڈاکٹر: اردو شعرا کے تذکرے۔ لکھنؤ: ۱۹۷۶ء

رشید حسن خاں (مرتب): باغ و بہار مصنفہ میر امن۔ دہلی: انجمن ترقی اردو، ہند، ۱۹۹۲ء

رشید حسن خاں (مرتب): فسانۂ عجائب مصنفہ مرزا رجب علی بیگ سرور۔ دہلی: انجمن ترقی اردو ہند، ۱۹۹۰ء

ساحل احمد: اردو میں گلدستوں کی روایت۔ الٰہ آباد، ۱۹۸۸ء

سر سید احمد خاں: تاریخ، سرکشی بجنور طبع ثانی (مرتبہ شرافت حسین مرزا)۔ بجنور، ۱۹۹۲ء

سر سید احمد خاں: اسباب بغاوت ہند، طبع ثانی۔ مقدمہ از فوق کریمی۔ دہلی، نومبر ۱۹۷۱ء

سودا، میرزا رفیع: کلیاتِ سودا (خطی)۔ مخزونہ کتب خانہ جامع مسجد، گورکھپور

شبلی نعمانی، مولانا (مرتب): گلشن ہند مؤلفہ مرزا لطف علی۔ لاہور: دارالاشاعت پنجاب، ۱۹۰۶ء

- شیخ چاند: سودا۔ کراچی: انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۶۳ء
- عبدالحق، مولوی (مرتب): نکات الشعراء مؤلفہ میر تقی میر۔ اَورنگ آباد: انجمن ترقی اردو، ۱۹۳۵ء
- عبدالحق، مولوی: قدیم اردو۔ کراچی: انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۶۱ء
- عبدالحمید شکاری: قرآنِ مجید کے اردو تراجم و تفاسیر کا تنقیدی مطالعہ ۱۹۱۴ء تک۔ حیدرآباد، ۱۹۸۲ء
- عتیق صدیقی: سرسید احمد خان: ایک سیاسی مطالعہ۔ مکتبہ جامعہ، نئی دہلی
- فضلی: دہ مجلس: دہلی، مطبع العلوم، س ن
- فیروز احمد (مرتب): مکاتیبِ مہدی افادی۔ ۱۹۳۸ء
- قاضی عبدالودود (مرتب): تذکرۂ مسرت افزا مؤلفہ امراللہ الٰہ آبادی۔ مطبوعہ معاصر پٹنہ
- کلیم الدین احمد (مرتب): دو تذکرے جلد اوّل۔ پٹنہ، ۱۹۵۹ء
- کلیم الدین احمد (مرتب): دو تذکرے جلد دوم۔ پٹنہ، ۱۹۶۳ء
- گردیزی، سید فتح علی حسینی: تذکرۂ ریختہ گویاں۔ اَورنگ آباد: انجمن ترقی اردو، ۱۹۳۳ء
- گیان چند، ڈاکٹر: تجزیے۔ دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۷۳ء
- گیان چند، ڈاکٹر: حقائق۔ الٰہ آباد، ۱۹۷۸ء
- گیان چند، ڈاکٹر: کھوج۔ دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۹۰ء
- محمد منصور عالم: بہار میں تذکرہ نگاری۔ پٹنہ، ۱۹۸۰ء
- محمود الٰہی، ڈاکٹر (مرتب): تذکرۂ شورش۔ لکھنؤ: اتر پردیش اردو اکادمی، ۱۹۸۴ء
- محمود الٰہی، ڈاکٹر (مرتب): طبقاتِ شعرائے ہند مؤلفہ کریم الدین۔ لکھنؤ: اتر پردیش اردو اکادمی، ۱۹۸۳ء
- محمود الٰہی، ڈاکٹر (مرتب): نکات الشعرا مؤلفہ میر تقی میر۔ لکھنؤ: اتر پردیش اردو اکادمی، ۱۹۸۴ء
- محمود الٰہی، ڈاکٹر (مرتب): صحیفۂ محبت۔ لکھنؤ: فروغِ اردو، ۱۹۶۴ء
- محمود الٰہی، ڈاکٹر: اردو قصیدہ نگاری کا تنقیدی جائزہ۔ لکھنؤ: اتر پردیش اردو اکادمی، ۱۹۸۳ء
- محمود الٰہی، ڈاکٹر: اردو قصیدہ نگاری کا تنقیدی جائزہ۔ نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۷۳ء
- محمود الٰہی، ڈاکٹر: اردو کا پہلا ناول: خطِ تقدیر۔ لکھنؤ: دانش محل، ۱۹۶۵ء
- محمود الٰہی، ڈاکٹر: بازیافت۔ لکھنؤ: دانش محل، ۱۹۶۵ء
- محمود الٰہی، ڈاکٹر: فسانۂ عجائب کا بنیادی متن۔ دہلی، ۱۹۷۳ء
- محمود شیرانی، حافظ: مقالاتِ حافظ محمود شیرانی، جلد سوم (مرتبہ ڈاکٹر مظہر محمود شیرانی)۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۲ء
- مسعود حسن رضوی ادیب (مرتب): تذکرۂ نادر مؤلفہ کلب علی خاں نادر۔ لکھنؤ: کتاب نگر، ۱۹۵۷ء

- میر تقی میر: کلیاتِ میر (خطی)۔ مخزونہ رضا لائبریری، رام پور
- ناسخ، امام بخش: دیوانِ ناسخ جلد دوم (خطی)، مکتوبہ ۱۲۵۷ھ۔ مخزونہ آزاد لائبریری، مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ

رسائل و جرائد:

- آج کل، دہلی ...... مئی ۱۹۸۶ء
- اردو ادب، دہلی ...... شمارہ ۲-۳، ۱۹۶۲ء۔ شمارہ ۴، ۱۹۶۲ء۔ شمارہ ۲۵، ۱۹۶۳ء۔ شمارہ ۱۴، ۱۹۶۴ء
- اردو، کراچی ...... شمارہ ۱
- اکادمی لکھنؤ ...... جولائی ۱۹۸۱ء۔ نومبر دسمبر ۱۹۸۴ء۔ جولائی اگست ۱۹۸۵ء۔ جنوری فروری ۱۹۸۹ء
- دار العلوم، دیوبند ...... اگست ۱۹۵۵ء
- ہماری زبان، نئی دہلی ...... ۱۵ر دسمبر ۱۹۶۵ء۔ ۱۵ر نومبر ۱۹۷۱ء

□□□

محمد عالم مختارِ حق*

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کی تصانیف کی مُجمل کتابیات

شاہ ولی اللہ (Wali Yullah) محدث دہلویؒ، قصبہ پھُلت، ضلع مظفر نگر میں ۴ رشوال المکرّم ۱۱۱۴ھ کو پیدا ہوئے۔ آپ جزء اللطیف (مشمولہ انفاس العارفین) میں تحریر فرماتے ہیں:

(ترجمہ) جب میری عمر پانچ سال کی ہوئی تو فقیر مکتب میں داخل ہوا۔ ساتویں برس والد بزرگوار نے نماز پڑھوائی اور روزہ رکھنے کی تلقین فرمائی۔ اسی سال ختنہ کی رسم بھی ادا ہوئی۔ مجھے کچھ یوں یاد پڑتا ہے کہ اسی سال کے آخر میں مَیں نے قرآن عظیم ختم کیا اور فارسی کی کتابیں اور مختصرات پڑھنا شروع کیا۔ دس سال کی عمر میں شرح مُلا جامی پڑھی اور عام مطالعہ کی راہ میرے لیے کھل گئی۔ چودھویں برس میری شادی کر دی گئی اور اس معاملے میں والد بزرگوار نے بڑی عجلت سے کام لیا...... پندرہ سال کا تھا کہ مَیں نے اپنے والد کے دستِ مبارک پر بیعت کی اور تصوف کے اشغال میں لگ گیا اور اس میں خاص طور پر نقش بندی مشائخ کے طریق کو اپنا مقصود بنایا۔ اسی سال تفسیر بیضاوی کا ایک حصہ پڑھا۔ اس سال والد بزرگوار نے وسیع پیمانے پر کھانے کا انتظام کیا اور خواص و عوام کو دعوت دی اور اسی موقعے پر مجھے درس دینے کی اجازت دی گئی۔ الغرض، اپنی عمر کے پندرھویں سال اپنے ملک کے دستور کے مطابق جو ضروری علوم و فنون تھے، مَیں اُن سے فارغ ہو گیا...... سترہ سال کا تھا کہ والد مرضِ موت میں مبتلا ہو کر رحمتِ حق سے جا ملاقی ہوئے اور اسی موت کے مرض میں بیعت و ارشاد کی اجازت فرمائی۔ ان کی وفات کے بعد فقیر کم و بیش بارہ سال تک علومِ دینیہ و عقلیہ کی کتابیں پڑھاتا رہا اور ہر علم میں فکر و غور جاری رکھا۔

۱۱۴۳ھ میں شاہ صاحب فریضۂ حج ادا کرنے کی غرض سے حجازِ مقدس کے سفر پر روانہ ہو گئے اور اسی سال حج کی سعادت سے بہرہ اندوز ہوئے۔ پھر آپ نے ارضِ مقدس میں حرمین الشریفین کے شیوخِ کاملین سے حدیث کی کتابیں پڑھنا شروع کر دیں اور کم و بیش چودہ ماہ تک آپ حرمین الشریفین میں تحصیل علم کی خاطر قیام پذیر رہے۔ اس دَوران میں آپ کو دوبارہ مناسکِ حج ادا کرنے کا موقع بھی نصیب ہوا۔ ۱۱۴۵ھ کے اوائل میں صحت و سلامتی کے ساتھ اپنے مستقر (دہلی) واپس پہنچ گئے

* شہاب ٹاؤن، ڈاک خانہ اعوان ٹاؤن، لاہور

اور اپنے والد شاہ عبدالرحیم محدث دہلویؒ کے 'مدرسۂ رحیمیہ' (کوٹلہ فیروز شاہ) میں درسِ حدیث کے سلسلے کا آغاز کر دیا، لیکن چند ہی دنوں میں اطراف و اکناف سے طلبہ کھنچ کھنچ کر پہنچنے لگے تو اس وقت یہ درس گاہ ناکافی ثابت ہوئی۔ بہت سی بے توفیقیوں اور کمزوریوں کے ساتھ یہ سعادت بادشاہِ ہند، محمد شاہ کے مقدر میں لکھی تھی کہ اس نے شاہ صاحب کو بُلا کر ایک عالی شان مکان اور ایک وسیع حویلی، واقع کوچہ چیلاں، آپ کے سپرد کر دی۔ اب آپ نے وسعت پذیر درس کے ہر فن کے لیے الگ الگ اساتذہ تیار کیے اور متعلقہ فن کی تعلیم ان کے ذِمے لگا دی، البتہ درسِ حدیث کا شعبہ اپنے پاس رکھا۔ فرصت کے اوقات میں سالکانِ طریقت کی تربیت بھی کرتے اور اس کے ساتھ تصنیف و تالیف جیسے اہم کام میں بھی مصروف رہتے اور 'بریں زادہ ام ہم بریں بگذرم' کے مصداق تادمِ آخریں اپنے فرائض پر کاربند رہے۔ بالآخر وہ دِن بھی آ پہنچا، جس سے کسی کو رستگاری نہیں اور آپ نے مختصر علالت کے بعد کُلُّ مَنْ عَلَیْھَا فَان کا جام نوش کر کے ۶۲ سال کی عمر میں ۲۹ محرم الحرام ۱۱۷۶ھ (۲۰ اگست ۱۷۶۲ء) کو اس دارِ فانی کو خیرباد کہا اور جان، جان آفریں کے سپرد کر دی۔ قبرستان مہندیاں میں آپ کی تدفین عمل میں آئی۔ 'او بود امامِ اعظم دین' سے آپ کا سالِ رحلت ۱۱۷۶ھ مستخرج ہوتا ہے۔[۴]

شاہ صاحب کا دَور نہایت ابتری اور طوائف الملوکی کا دَور تھا۔ اُس وقت اسلامی حکومت پر زوال و ادبار کی گھٹائیں چھائی ہوئی تھیں۔ مرہٹے، سکھ، ساداتِ بارہہ اور نادر شاہ، ملک اور مخلوقاتِ الٰہی کے لیے ایک عظیم قہر بنے ہوئے تھے اور اسی سیاسی انتشار کے سبب تمام ادارے، حکومتی اور غیر حکومتی، غیر مستحکم اور رُو بہ زوال تھے۔ اس صورتِ حال سے آپ کا دل بہت کُڑھتا تھا، چناں چہ آپ نے اصلاح و تجدید کا عظیم الشان کارنامہ سرانجام دینے کے لیے قلم و قرطاس کو وسیلہ بنایا اور ہزاروں صفحات پر پھیلی ہوئی کم و بیش سو تصانیف کے ذریعے اسلامی فکر کی وضاحت کی۔ دعوت و تذکیر کے اس نصب العین کو رُو بہ کار لانے کے لیے آپ نے جو قلمی سرمایہ بہم پہنچایا، اس سے ملتِ اسلامیہ ان کی زندگی سے لے کر تا حال مسلسل استفادہ و استفاضہ کرتی چلی آ رہی ہے۔ برِعظیم پاک و ہند میں برپا ہونے والی سیاسی یا دینی تحریکوں میں شاہ صاحب کی تصانیف نے اہم کردار ادا کیا۔ شاہ صاحب کے عہد میں ملک کی دفتری، علمی اور خط کتابت کی زبان فارسی تھی اور تقریباً ہر پڑھا لکھا مسلمان، اگرچہ اس میں بول نہیں سکتا تھا، مگر اس کو سمجھتا ضرور تھا؛ اس لیے شاہ صاحب نے عربی کے علاوہ ملکی زبان (فارسی) میں بھی اپنا مافی الضمیر بیان

کیا؛ تاہم بعد میں اردو دان طبقہ کے استفادہ کے لیے ان کتب کے اردو میں تراجم بھی کیے گئے اور یہ سلسلہ تاحال جاری و ساری ہے اور ان شاء اللہ تعالیٰ ہمیشہ جاری و ساری رہے گا۔ ہم اس جگہ شاہ صاحب کی معلومہ کتب کی ایک فہرست پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں، جس میں کوشش کی گئی ہے کہ ہر کتاب کے ساتھ اس کے مختلف ایڈیشنوں اور ترجموں کے کوائف بھی درج کر دیے جائیں؛ البتہ فہرست میں مشمولہ دو کتابوں تحفة المؤحدین اور البلاغ المبین کا انتساب شاہ صاحب سے پروفیسر محمد ایوب قادری نے بدلائلِ قاطعہ جعلی اور مصنوعی قرار دیا ہے (مجموعه وصايا اربعه از پروفیسر محمد ایوب قادری۔ شاہ ولی اللہ اکیڈیمی، صدر حیدرآباد ۱۹۶۴ء)، اسی طرح بعض دیگر مصنفین نے بھی شاہ صاحب سے بعض اَور کتب کے انتساب کو جعلی قرار دیا ہے، مگر یہ کتابیں چوں کہ شروع سے شاہ صاحب کے نام سے ہی تاحال چھپ رہی ہیں، اس لیے ہم نے انھیں قلم زد کرنے کی جسارت نہیں کی اور نہ ہی یہ بات ہمارے منصب میں شامل ہے۔ ہم تو اس معاملے میں 'از رَدوازقبولِ تو فارغ نشستہ ایم۔ البتہ اس امر کا اظہار لازمی ہے کہ چند کتابیں، جو شاہ صاحب کی تصانیف میں غلطی سے شمار کی جارہی ہیں، وہ دیگر مصنفین کے نام سے یادگار ہیں اور اس تحقیق کا اعزاز جناب شمس عزیر صاحب (مکہ مکرمہ) کو حاصل ہے، جنھیں ولی اللٰہی لٹریچر پر درجہ تخصص حاصل ہے۔ ہم موصوف کے شکریے کے ساتھ ذیل میں ان کتب کی نشان دہی کر رہے ہیں:

۱۔ اعراب القرآن۔ (یہ خلاصة الكشاف معروف به اعراب القرآن کے نام سے شاہ صاحب سے منسوب ہے) دراصل یہ ابوالبقاء عکبری کی تالیف ہے، جس کا درست نام املاءِ سامن به الرحمٰن ہے۔

۲۔ رساله اوائل محمد سعید سنبل کی تالیف ہے، جو مجموعه چهار رسائل میں شامل ہے۔

۳۔ فيما يجب حفظه للناظر شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کی تصنیف ہے اور مجموعه چهار رسائل میں شامل ہے۔

۴۔ قول سدید محمد بن عبدالعظیم ابن اعلا فروخ مکی کی تالیف ہے اور خدابخش لائبریری پٹنہ میں محفوظ ہے۔

فہرست تصانیفِ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ

۱۔ آثار المحدثین
(محاضرات میں ڈاکٹر جمال الدین شیال نے ذکر کیا ہے)
بحوالہ اصولِ فقہ اور شاہ ولی اللہ از ڈاکٹر مظہر بقا۔ اسلام آباد: ادارہ تحقیقاتِ اسلامی ۱۹۷۳ء

۲۔ اتحاف النبیہ فیما یحتاج الیہ المحدث و الفقیہ/ رسالہ بسیطہ بالفارسیہ فی الاسانید (عربی، فارسی)
(یہ کتاب الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ کے باقی دو ابواب پر مشتمل ہے)
- مع عربی و فارسی تعلیقات و اردو مقدمہ از مولانا عطاء اللہ حنیف۔ لاہور: مکتبہ سلفیہ، شیش محل روڈ۔ ۱۳۸۹ھ [۱۹۶۹ء]
- عربی ترجمہ از محمد عزیز شمس۔ لاہور: مکتبہ سلفیہ، شیش محل روڈ۔ ۱۴۲۳ھ [۲۰۰۲ء]

۳۔ الاجوبۃ عن ثلاث مسائل
(محاضرات میں ڈاکٹر جمال الدین شیال نے ذکر کیا ہے) (بحوالہ اصولِ فقہ اور شاہ ولی اللہ)
- مطبوعہ ہند۔ ۱۳۱۲ھ [۱۸۹۴ء]

(معجم المطبوعات العربیّۃ و المعّربہ از یوسف الیان سرکیس۔ مصر: مطبع سرکیس۔ ۱۹۲۸ء)

۴۔ اربعون حدیثاً ...... چہل حدیث (عربی: اسلام کی مدار علیہ احادیث)
- کان پور: مطبع نظامی، ۱۲۸۳ھ [۱۸۶۶ء]
- طبع نول کشور، ۱۲۹۲ھ/ ۱۸۷۵ء
- لاہور: ۱۸۹۰ء (بروکلمان نے ذکر کیا ہے)
- دہلی: مطبع احمدی، ۱۳۰۸ھ [۱۸۹۰ء]
- بنارس: مطبع سلیمانی۔
مشمولہ فضل المبین
- مجموعہ چہل حدیث۔ سہارن پور: کتب خانہ یحیوی مظاہر علوم

- اردو ترجمہ از سید عبداللہ۔ ہگلی (کلکتہ): مطبع احمدی، ۱۲۵۴ھ [۱۸۳۸ء]۔ (مشمولہ تفسیرِ مقبول)
- اردو ترجمہ (مع فوائد) از محمد مصطفیٰ خاں۔ کانپور: مطبع مصطفائی، ۱۲۵۸ھ [۱۸۴۳ء]
- اردو ترجمہ۔ لکھنؤ: مطبع انوارِ محمدی، ۱۳۱۹ھ [۱۹۰۱ء]
- اردو ترجمہ از مولوی محمد حسین فقیر۔ دہلی: مطبع مجتبائی، ۱۹۰۵ء
- اردو ترجمہ (مع متن) از مولانا عبدالعزیز، استاذ الحدیث، دار العلوم معین الاسلام، ہاٹھ زاری، چاٹگام، ۱۳۷۵ھ [۱۹۵۵ء] (سرور المحزون کے ہم رشتہ چھپی)
- اردو ترجمہ: چہل حدیث ولی اللّٰہی از مولانا عبدالماجد دریابادی۔ لکھنؤ: صدقِ جدید بک ایجنسی، ۱۹۶۷ء
- اردو ترجمہ (مع فوائد) از محمد مصطفیٰ خاں۔ مشمولہ ماہ نامہ الرحیم حیدرآباد۔ شمارہ مئی ۱۹۶۷ء۔ باہتمام محمد عبدالحلیم چشتی
- اردو ترجمہ از شریف احمد شرافت نوشاہی، مشمولہ شریف التواریخ (جلد اوّل)۔ ساہن پال شریف، گجرات: ادارۂ معارفِ نوشاہیہ، ۱۹۷۹ء
- اردو ترجمہ (مع تشریح) از مولانا عزیز زبیدی۔ (ماہ نامہ ترجمان الحدیث لاہور ۱۹۷۹ء کے دس شماروں میں شائع ہوئی)
- اردو ترجمہ: الاحادیث المتبرکہ (مع تشریح و متن) از مولانا محمد انوری قادری، مشمولہ ماہ نامہ ملّیہ فیصل آباد، دسمبر ۲۰۰۵ء۔ جنوری ۲۰۰۶ء
- اردو ترجمہ: احادیث الحبیب۔ لاہور: اسلامیہ پریس
- اردو ترجمہ از مولانا عبدالماجد دریابادی۔ کراچی: الرحیم اکیڈمی، اعظم نگر، لیاقت آباد
- اردو ترجمہ از مولانا عبدالماجد دریابادی۔ کراچی: صدیقی ٹرسٹ
- اردو ترجمہ از مولانا عبدالماجد دریابادی۔ لاہور: مقبول اکیڈمی، چوک اردو بازار
- پشتو ترجمہ از عبدالحلیم۔ ۱۳۰۸ھ
- منظوم اردو ترجمہ: تسخیر از ہادی علی لکھنوی۔ لکھنؤ: مطبع مصطفائی، ۱۲۷۰ھ [۱۸۵۳ء]
- منظوم اردو ترجمہ: تسخیر از ہادی علی لکھنوی۔ دیوبند: مطبع قاسمی، ۱۲۷۰ھ [۱۸۵۳ء]
- منظوم اردو ترجمہ: تسخیر از ہادی علی لکھنوی۔ لاہور: مطبع نظامی، ۱۳۲۵ھ [۱۹۰۷ء]
- منظوم اردو ترجمہ: تسخیر از تسلیم۔ کانپور: مطبع رزاقی، ۱۳۲۵ھ [۱۹۰۷ء]
- منظوم اردو ترجمہ: تسخیر از ہادی علی لکھنوی۔ لاہور: مطبع رفاہِ عام، ۱۳۲۹ھ [۱۹۱۱ء]۔ مشمولہ فتح المتین بشرح الخمسین، مترجمہ ابو محمد احمد
- منظوم اردو ترجمہ: تسخیر از ہادی علی لکھنوی۔ لاہور: شیخ الٰہی بخش محمد جلال الدین، ۱۹۳۳ء

۵۔ الارشاد الیٰ مہمات علم الاسناد (عربی)

(کتب حدیث کے مؤلفین تک شاہ صاحب کی اسانید کا تذکرہ)

- مشمولہ مجموعہ چہار رسالہ از شاہ ولی اللہ۔ دہلی: مطبع ا ۔ی، ۱۳۰۷ھ [۱۸۸۹ء]
- مشمولہ مجموعہ چہار رسالہ از شاہ ولی اللہ۔ لاہور: سجاد بلشرز، ۱۹۶۰ء
مع تعلیقات از مولانا عبدۃ الفلاح۔ لاہور ۱۳۷۹ھ [۱۹۶۰ء

۶۔ ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء (فارسی)

- بہ تصحیح از مولانا محمد احسن صدیقی۔ بریلی: مطبع صدیقی ۱۸۶۹ء۔ بہ اعانت: منشی محمد جمال الدین، مدارالمہام بھوپال
- بہ تصحیح از مولانا محمد احسن صدیقی۔ لاہور سہیل اکیڈمی، ۱۹۷۶ء (عکسی اڈیشن سے قطعات تاریخ اور مطبع کا نام حذف) (بحوالہ مولانا حمد احسن نانوتوی از محمد ایوب قادری ایم اے) کراچی: روہیل کھنڈ لٹریری سوسائٹی، ۹۶۶ ء
- اردو ترجمہ (مکمل) از منشی انشاء اللہ۔ لاہور: حمیدیہ سٹیم پریس، ۱۹۰۶ء
- اردو ترجمہ: کشف الغطا عن السنۃ البیضا (جلد اوّل) از مولانا محمد عبدالشکور فاروقی مجددی۔ لکھنؤ: عمدۃ المطابع، ۱۳۲۹ھ [۱۹۱۱ء]
- اردو ترجمہ از مولانا عبدالشکور۔ لکھنؤ: دفتر النجم۔ ۱۳۳۷ھ [۱۹۱۸ء]
- اردو ترجمہ (مکمل)۔ کراچی: قرآن محل، ۱۹۵۹ء
- ترجمہ و حواشی: فقہ عمر از مولانا ابویحییٰ امام خاں نوشہروی۔ لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۷ء (ازالۃ الخفاء کے مقصد دوم میں سے 'رسالہ در مذہب فاروقِ اعظم' کا ترجمہ)
- ایضاً، آرام باغ کراچی: مطبع قدیمی کتب خانہ
- اردو ترجمہ (جلد اوّل) از مولانا محمد عبدالشکور فاروقی، (جلد دوم تا چہارم) از مولانا اشتیاق احمد دیوبندی۔ کراچی: قدیمی کتب خانہ، آرام باغ
(ایک حصے کا ترجمہ مولانا عبدالشکور لکھنوی والا ہے، بحوالہ: مولانا محمد احسن نانوتوی)
- اردو ترجمہ از عبدالشکور + انشاء اللہ۔ کراچی: محمد سعید اینڈ سنز
- توضیحی و تشریحی ترجمہ از مولانا محمد میاں، ناظم جمعیت علمائے ہند، دہلی۔ (بحوالہ مولانا محمد احسن نانوتوی)
- عربی ترجمہ از محمد بشیر سیالکوٹی۔ اسلام آباد: غیر مطبوعہ

۷۔ اسرارِ فقہ

(نسیم احمد فریدی نے اپنے مضمون 'حضرت سید ابوسعید حسنی رائے پوری کے روابط حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کے خاندان سے' مطبوعہ، ماہ نامہ الرحیم، حیدر آباد سندھ، اگست ۱۹۶۵ء میں اس کا ذِکر کیا ہے)

۸۔ اشارہ مستمرہ

- اردو ترجمہ از محمد فضل الرحمٰن، مدرس جامعہ عثمانیہ۔ کرول باغ دہلی: مکتبہ عربیہ، ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء

۹۔ اطیب النغم فی مدح سید العرب و العجم

(یہ بائیہ قصیدہ ہے۔ اس کے ساتھ تین اَور قصیدے، ہمزیہ، تائیہ اور لامیہ بھی شامل ہیں)

- مراد آباد، ۱۳۰۴ھ [۱۸۸۶ء]
- بہ تصحیح از مولوی حافظ محمد فضل الرحمٰن۔ دہلی: مطبع مجتبائی۔ ۱۳۰۸ھ [۱۸۹۰ء]
- دمشق، ۱۴۲۳ھ [۲۰۰۲ء]
- اردو ترجمہ از پیر محمد کرم شاہ الازہری۔ ماہ نامہ ضیائے حرم لاہور۔ بابت اکتوبر ۱۹۷۰ء، نومبر ۱۹۷۰ء اور اپریل ۱۹۷۱ء (بالاقساط)
- اردو ترجمہ از پیر محمد کرم شاہ الازہری۔ لاہور: ضیاء القرآن پبلی کیشنز۔ ۱۹۸۵ء

۱۰۔ الاعتصام (عربی۔ مناجات)

(فتاویٰ عزیزی مطبع مجتبائی دہلی کے آخر میں اس کا ذِکر ہے۔ شاہ محمد عاشق پُھلتی نے اس کی شرح لکھی ہے، جو ہنوز غیر مطبوعہ ہے)

۱۱۔ اعراب القرآن

(مقدمہ بلاغ المبین از معراج محمد بارق میں اس کا ذِکر ہے۔ بحوالہ اصولِ فقہ اور شاہ ولی اللہ)

۱۲۔ الطاف القدس فی معرفت لطائف النفس / لطائف القدس (فارسی۔ تصوف)

- اردو ترجمہ (فارسی وار دو دو کالمی): دہلی: مطبع احمدی متعلق مدرسہ عزیزی۔ ۱۳۰۷ھ [۱۸۸۹ء]
- اردو ترجمہ (مع متن فارسی) از عبدالحمید سواتی۔ گوجرانوالہ: مدرسہ نصرت العلوم۔ ۱۹۶۴ء
- اردو ترجمہ از سید محمد فاروق القادری ایم اے۔ لاہور: المعارف، گنج بخش روڈ۔ ۱۹۷۵ء
- ترجمہ: *The Sacred Knowledge* از جی ایچ جلبانی + جی ڈی پینڈل بری۔ لندن۔ ۱۹۸۴ء

۱۳۔ الامداد فی مآثر الاجداد (مشمولہ انفاس العارفین)

(اپنے ان اسلاف کا تذکرہ، جن سے قرابت یا تلمذ کی نسبت حاصل ہے)

- دہلی: مطبع مجتبائی۔ ۱۳۳۵ھ [۱۹۱۶ء]
- اردو ترجمہ (مع حواشی مفیدہ) از پروفیسر محمد ایوب قادری۔ مطبوعہ ماہ نامہ الرحیم حیدرآباد، سندھ مئی ۱۹۶۷ء۔ جون ۱۹۶۷ء

۱۴۔ الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللّٰہ و اسانید وارثی رسول اللہ (فارسی)

- اردو ترجمہ (مع متن)۔ دہلی: مطبع احمدی۔ قبل ۱۳۱۱ھ [۱۸۹۳ء]
- اردو ترجمہ (مع متن)۔ دہلی: آرمی برقی پریس۔ ۱۳۴۴ھ [۱۹۲۵ء]
- اردو ترجمہ (مع متن)۔ کراچی: عباسی کتب خانہ۔ ۱۳۴۴ھ [۱۹۲۵ء] (عکسی ایڈیشن)
- اردو ترجمہ، مشمولہ رسائل شاہ ولی اللہ محدث دہلوی از سید محمد فاروق القادری۔ لاہور: تصوف فاؤنڈیشن، سمن آباد۔ ۱۹۹۹ء
- اردو ترجمہ (مع متن)۔ لائل پور: علویہ رضویہ مسجد نوری

۱۵۔ انسان العین فی مشائخ الحرمین (مشمولہ انفاس العارفین)

(حرمین شریفین کے ان صوفیہ اور علماے محدثین کے حالات، جن سے شاہ صاحب کو خرقہ خلافت اور اسنادِ حدیث ملیں)

- مشمولہ مجموعۂ خمسہ رسائل۔ دہلی: مطبع احمدی۔ ۱۳۱۰ھ [۱۸۹۲ء]
- دہلی: مطبع مجتبائی۔ ۱۳۳۵ھ [۱۹۱۶ء]

۱۶۔ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف (عربی۔ تقلید اور عمل بالحدیث کے موضوع پر)

- مشمولہ بطور ضمیمہ المقابسات از ابوحیان توحیدی، جلد اوّل۔ قسطنطنیہ، ۱۳۰۱ھ [درست: بمبئی، ۱۳۰۳ھ]

(معجم المطبوعات العربیّہ و المعّربہ از یوسف الیان سرکیس۔ مصر: مطبع سرکیس۔ ۱۹۲۸ء)

- قاہرہ ۱۳۲۷ھ [بحوالہ بروکلمان]
- لاہور: مکتبہ سلفیہ، شیش محل روڈ۔ ۱۹۵۹ء
- مرتبہ: محب الدین خطیب۔ قاہرہ۔ ۱۹۶۵ء
- لاہور: مکتبہ علمیہ، لیک روڈ۔ ۱۹۷۱ء
- مرتبہ: رشید احمد جالندھری۔ لاہور: محکمہ اوقات، حکومتِ پنجاب۔ ۱۹۷۱ء
- استانبول، ترکیہ: مکتبہ ایشیق۔ ۱۳۹۶ھ [۱۹۷۶ء]
- تحقیق: عبدالفتاح ابوغدہ۔ بیروت: دارالنفائس۔ ۱۹۷۸ء

- استانبول: مکتبۃ الحقیقہ، ۱۹۸۳ء، ۱۹۹۴ء
- اردو ترجمہ: اسعاف من ترجمۃ الانصاف از محمد عبداللہ بلیاوی۔ لکھنؤ۔ ۱۳۰۴ھ [۱۸۸۶ء]
- اردو ترجمہ (عربی اردو دو کالمی): کشاف فی ترجمۃ الانصاف از مولانا محمد احسن صدیقی نانوتوی۔ دہلی: مطبع مجتبائی۔ ۱۹۰۹ء
- اردو ترجمہ (مع متن): وصّاف از عبدالشکور۔ لکھنؤ: عمدۃ المطابع۔ ۱۹۱۰ء
- اردو ترجمہ: اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ از مولوی صدرالدین اصلاحی۔ لاہور: دفتر جماعت اسلامی، اچھرہ۔ ۱۹۴۵ء
- اردو ترجمہ: فقہی اختلاف کی اصلیت از محمد عبداللہ بن خوشی محمد۔ دہلی: مکتبہ ترجمان، ۱۹۸۰ء
- لاہور: علماء اکیڈمی، محکمہ اوقاف، ۱۹۸۹ء
- اردو ترجمہ (برحاشیہ) از میرزا حیرت دہلوی۔ دہلی: مطبع جیون پرکاش
- اردو ترجمہ: اختلافِ ائمہ اور اس کے اسباب۔ سہارن پور: ادارۂ تحقیقاتِ علمیہ

۱۷۔ انفاس العارفین (فارسی)

سات رسائل کا مجموعہ:

(۱) بوارق الولایت (۲) شوارق المعرفت (۳) الامداد فی مآثر الاجداد (۴) النبذۃ الابریزیہ فی الطبقۃ العزیزیہ (۵) العطیہ الصمدیہ فی انفاس المحمدیہ (۶) انسان العین فی مشائخ الحرمین (۷) الجزء اللطیف فی ترجمۃ عبدالضعیف

- دہلی: مطبع احمدی۔ ۱۳۱۵ھ [۱۸۹۷ء]
- دہلی: مطبع مجتبائی۔ ۳۵-۱۳۳۴ھ [۱۹۱۵ء]
- ملتان: اسلامی کتب خانہ۔ ۱۹۶۲ء
- لاہور: مکتبہ سلفیہ، شیش محل روڈ
- اردو ترجمہ از حافظ محمد رحیم بخش دہلوی۔ (مصنف حیاتِ ولی) لکھنؤ: عمدۃ المطابع۔ ۱۹۱۰ء
- اردو ترجمہ از سید محمد فاروق القادری ایم اے۔ لاہور: المعارف، گنج بخش روڈ۔ ۱۳۹۴ھ [۱۹۷۴ء] (پایانِ کتاب، شاہ صاحب کے خودنوشت حالاتِ زندگی الجزء اللطیف کا اردو ترجمہ بھی شامل ہے)
- اردو ترجمہ از محمد اصغر اطہر فاروقی۔ لاہور: نوری بک ڈپو۔ ۱۹۷۷ء

نوٹ: انفاس العارفین میں بعض ابواب الحاقی ہیں۔ بحوالہ الواح الصنادید، جلد اوّل از عطاء الرحمٰن قاسمی۔ نئی دہلی: شاہ ولی اللہ اکیڈمی۔ ۱۹۸۹ء

۱۸۔ البدور البازغہ (عربی)

- ڈابھیل، سورت: مجلس علمی ۔۱۳۵۴ھ [۱۹۳۵ء]
- مرتبہ: صغیر حسن المعصومی ۔حیدر آباد سندھ: شاہ ولی اللہ اکیڈمی ۔۱۹۷۰ء
- اردو ترجمہ از مولانا حاجی حافظ عبدالرحیم ...... (بحوالہ: محمد امیر شاہ قادری گیلانی، تذکرہ علما و مشائخ سرحد، حصہ دوم ۔پشاور: عظیم پبلشنگ ہاؤس ۔۱۹۷۲ء)
- اردو ترجمہ از قاضی مجیب الرحمٰن ۔لاہور: آواز مطبوعات، اردو بازار ۔۲۰۰۰ء
- اردو ترجمہ: بروز بارغہ (بحوالہ قاموس الکتب اردو جلد اوّل)
- انگریزی ترجمہ از جی ایچ جلبانی ۔اسلام آباد: نیشنل ہجرہ کونسل ۔۱۹۸۵ء

(نوٹ: اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، دانش گاہِ پنجاب لاہور، جلد ۲۳ میں شاہ صاحب کے حالات میں ہر جگہ اور بعض دیگر تحریروں میں جی ایچ کے بجائے جی این تحریر کیا گیا ہے)

- انگریزی ترجمہ از بلیان (J.M.S. Baljon) ۔لاہور: شیخ محمد اشرف پبلشرز ۔۱۹۸۸ء

۱۹۔ البلاغ المبین فی احکام رب العلمین و اتباع خاتم النبیین (عربی)

- لاہور: ۱۸۷۹ء (بحوالہ فہرست کتاب ہائے چاپی ۔مرتبہ خان بابا مشار ۔تہران ۔۱۳۵۲ش)
- لاہور: مکتبہ سلفیہ، شیش محل روڈ ۔۱۹۶۲ء۔ بہ اضافہ تحقیق، تعلیق و ضمیمہ
- دہلی: مطبع مجتبائی
- لاہور: مطبع محمدی ۔بہ اہتمام مولانا فقیر اللہ، تاجرِ کتب لاہور۔
- لاہور: مکتبہ دین و دانش، نسبت روڈ
- پشاور ...... (بحوالہ اتحاف النبیہ ۔لاہور: مکتبہ سلفیہ، شیش محل ۱۹۶۹ء)
- اردو ترجمہ از محمد علی مظفری ۔لاہور: جماعۃ المسلمین ۔۱۹۳۷ء
- اردو ترجمہ: مصباح المومنین از عبدالسلام بستوی ۔دہلی، ۱۳۵۹ھ [۱۹۴۰ء]
- اردو ترجمہ: تبلیغ حق ۔حیدر آباد دکن ۔۱۳۶۴ھ [۱۹۴۴ء]
- اردو ترجمہ از محمد علی مظفری ۔لاہور: آرٹ پریس، انارکلی ۔۱۹۵۱ء
- اردو ترجمہ از محمد علی مظفری ۔لاہور: الہلال بک ایجنسی ۔۱۹۵۵ء
- اردو ترجمہ از محمد علی مظفری ۔لاہور: قرآن آسان تحریک
- اردو ترجمہ ۔ملتان: فاروقی کتب خانہ

۲۰۔ بوارق الولایت (فارسی)

(حالات والد شاہ عبدالرحیم ۔مشمولہ انفاس العارفین)

۲۱۔ تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانبیاء و المرسلین (عربی)

(قرآنِ مجید میں انبیاء کرامؑ کے قصوں پر تبصرہ)

- دہلی: مطبع مجتبائی۔۱۳۳۵ھ [۱۹۱۶ء]
- حیدرآباد سندھ: مطبع الحیدری، ۱۹۷۲ء
- مصری ٹائپ میں۔ترتیب ومقدمہ: مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی۔حیدرآباد سندھ: شاہ ولی اللہ اکیڈمی۔
- اردو ترجمہ (عربی اردو دو کالمی)۔دہلی: مطبع احمدی۔۱۸۹۹ء۔

  (بحوالہ: ماہ نامہ الرحیم حیدرآباد سندھ: شاہ ولی اللہ اکیڈمی۔فروری ۱۹۶۶ء)
- اردو ترجمہ۔دہلی: مطبع روزنامہ اخبار۔۱۸۹۹ء
- اردو ترجمہ۔ماہ نامہ الرحیم حیدرآباد۔مئی ۱۹۶۶ء تا اگست ۱۹۶۸ء (نو اقساط)
- اردو ترجمہ: قصص انبیاء کے رموز اور ان کی حکمتیں از مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی۔ حیدرآباد سندھ: شاہ ولی اللہ اکیڈمی۔۱۹۶۹ء
- انگریزی ترجمہ از جی ایچ جلبانی۔حیدرآباد سندھ۔۱۹۷۲ء
- انگریزی ترجمہ از جی ایچ جلبانی۔لاہور: شیخ محمد اشرف، کشمیری بازار۔۱۹۷۳ء
- انگریزی ترجمہ از بلیان (J.M.S. Baljon)۔لیڈن، ۱۹۷۳ء

۲۲۔ تحفۃ الموحدین (فارسی)

- دہلی: اکمل المطابع۔۱۸۹۴ء
- لاہور: مکتبہ سلفیہ، شیش محل روڈ۔۱۹۶۲ء
- اردو ترجمہ (مع متن) از حافظ محمد رحیم بخش دہلوی۔لاہور: ادارہ اشاعت السنہ۔۱۳۷۳ھ [۱۹۵۳ء]
- اردو ترجمہ (مع متن) از حافظ محمد رحیم بخش دہلوی (شمارہ نمبر ۳ کی جدید اشاعت)۔لاہور: مرکزی جمعیت اہل حدیث، مغربی پاکستان۔۱۳۷۳ھ [۱۹۵۳ء]۔باہتمام: قاضی محمد اسحاق
- اردو ترجمہ (مع متن) از مولانا عابد الرحمٰن صدیقی کاندھلوی۔کراچی: قرآن محل

۲۳۔ تراجم بخاری (عربی) یک ورقی رسالہ

(صحیح بخاری کے عنوانوں پر ایک تبصرہ)

- آرہ: مطبع نور الانوار۔۱۲۹۲ھ [۱۸۷۵ء] مشمولہ مجموعہ چہار رسائل (بہ عنایت محمد علی اکرم آروی)
- لاہور، ۱۳۰۱ھ (درمدرسہ صولتیہ، مکہ مکرمہ)
- لکھنؤ، ۱۳۰۵ھ [۱۸۸۷ء]۔برحاشیہ: تیسیر القاری شرح فارسی صحیح بخاری

- دہلی: مطبع احمدی۔۱۳۰۷ھ [۱۸۸۹ء] (مجموعہ چہار رسائل کے ساتھ شائع ہوا)
- حیدرآباد دکن: دائرۃ المعارف۔۱۳۲۳ھ [۱۹۰۵ء]
- سہارن پور: مطبع الاسلامی
- مشمولہ مجموعہ چہار رسائل

۲۴۔ ترجمہ و تفسیر سورۃ المزمل و المدثر (فارسی)

- لاہور: بیت الحکمت۔۱۹۴۵ء

۲۵۔ تفہیمات الٰہیہ (عربی و فارسی۔دو جلدیں)...... (قلبی واردات اور وجدانی مضامین)

- ڈابھیل سورت: مجلس علمی۔۱۳۵۵ھ [۱۹۳۶ء]
- مرتب: ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان قاسمی۔حیدرآباد سندھ: شاہ ولی اللہ اکیڈمی۔۱۹۹۳ء
- جلد اوّل۔دہلی: مطبع احمدی، دریبہ کلاں۔باہتمام: سید عبدالغنی (مہتمم)
- دہلی: مقبول پریس
- اردو تلخیص۔مطبوعہ: ماہ نامہ الولی۔حیدرآباد سندھ، شمارہ: اگست ستمبر ۱۹۷۶ء
- اردو ترجمہ از مولانا حافظ عبدالرحیم (مشمولہ تذکرہ علماء و مشائخ سرحد)

(نورالحسن راشد کاندھلوی نے ماہ نامہ معارف اعظم گڑھ کے اکتوبر ۲۰۰۹ء کے شمارے میں بدلائل ثابت کیا ہے کہ تمام اشاعتوں میں تفہیمات کی جلد ثانی، جلد اوّل بن گئی ہے، جب کہ جلد اوّل کو جلد ثانی قرار دے دیا گیا ہے)

۲۶۔ الجزء اللطیف فی ترجمة عبدالضعیف (فارسی)

- کان پور: مطبع احمدی، ۱۳۰۱ھ مع سطعات [در مدرسہ صولتیہ، مکہ مکرمہ]
- مشمولہ انفاس العارفین
- مشمولہ مجموعہ رسائل۔دہلی: مطبع احمدی
- اردو ترجمہ از محمد ایوب قادری ایم اے۔مطبوعہ: الرحیم حیدرآباد سندھ۔اکتوبر ۱۹۶۴ء
- اردو ترجمہ از سید محمد فاروق القادری۔لاہور: المعارف، گنج بخش روڈ۔۱۳۹۴ھ [۱۹۷۴ء] (انفاس العارفین کے آخر میں شامل ہے)
- عربی ترجمہ از مولانا عطاء اللہ حنیف۔لاہور: مکتبہ سلفیہ، شیش محل روڈ۔۱۳۷۱ھ [۱۹۵۱ء] (الفوز الکبیر کے ساتھ بطور ضمیمہ شامل ہے)
- انگریزی ترجمہ (مع متن) از مولوی محمد ہدایت حسین۔مطبوعہ *Journal of the Asiatic*

Society Bengal، کلکتہ۔شمارہ ۱۴، ۱۹۱۲ء، صفحات ۱۶۱-۱۷۵

- انگریزی ترجمہ (مع متن) از مولوی محمد ہدایت حسین۔ دہلی: مطبع مجتبائی، ۱۳۳۵ھ [۱۹۱۶ء]
- اردو خلاصہ از محمد منظور نعمانی۔ مطبوعہ: ماہ نامہ الفرقان بریلی (شاہ ولی اللہ نمبر ۱۹۴۰ء)
- اردو خلاصہ از محمد منظور نعمانی۔ مشمولہ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات از خلیق احمد نظامی

۲۷۔ الجنت العالیہ فی مناقب المعاویہ (غیر مطبوعہ)

۲۸۔ حاشیہ بر رسالہ در لبس احمر (فارسی۔غیر مطبوعہ)

(یکے از علمائے روم۔ فتاویٰ عزیزی جلد اوّل، ص ۱۲۲)

اس کے خطی نسخے مولانا آزاد لائبریری مسلم یونی ورسٹی اور کتاب خانۂ آصفیہ حیدر آباد دکن میں موجود ہیں۔

۲۹۔ حجۃ اللہ البالغہ (عربی۔فقہ، تصوف، حدیث، حکمت، شریعت)

- تصحیح و ترتیب: مولانا محمد احسن صدیقی نانوتوی۔ بریلی: مطبع صدیقی۔ ۱۲۸۶ھ [۱۸۶۹ء]۔ بہ اعانت و مصارف: مفتی محمد جمال الدین خاں (مدار المہام: ریاست بھوپال)
- مصر: مطبع امیریہ بولاق۔ ۱۲۹۶ھ [۱۸۷۸ء]۔ بہ اہتمام: نواب محمد صدیق حسن خاں
- قاہرہ: مطبع الخیریہ۔ ۱۳۲۲ھ [۱۹۰۴ء]
- مصر: مطبع منیریہ۔ ۱۳۵۲ھ [۱۹۳۵ء]
- (دو جلدیں) تحقیق و مراجعت: سید سابق (مصنف فقہ السنہ ۔اخوانی رہنما)، قاہرہ: دار الکتب الحدیث، ۱۹۵۲ء۔ ۱۹۵۳ء
- دہلی: کتب خانہ رشیدیہ۔ ۱۹۵۳ء
- (مصری ایڈیشن کا آفسٹ) لاہور: مکتبہ سلفیہ، شیش محل روڈ، ۱۹۷۵ء۔ بہ اہتمام: مولانا محمد عطاء اللہ حنیف
- (دو جلدیں) تقدیم و تعلیق: شیخ محمد شریف سکر۔ بیروت: دار احیاء العلوم۔ ۱۴۲۰ھ [۱۹۹۹ء]
- (دو جلدیں) تقدیم و تعلیق از شیخ محمد شریف سکر۔ بہ اضافہ تخریج احادیث۔ ریاض: مکتبہ الکوثر۔ ۱۴۲۰ھ [۱۹۹۹ء]
- کراچی: نور محمد کارخانہ تجارتِ کتب۔ (مطبع منیریہ کا عکسی ایڈیشن)
- (مع تعلیقات) سانگلہ ہل: مکتبہ اثریہ۔ (طبع قاہرہ کا عکسی ایڈیشن)
- تزئین: مولوی حکیم انیس احمد صدیقی + میاں محمد صدیقی۔ لاہور: قصر الحکمت۔ (طبع قاہرہ کا عکسی ایڈیشن)
- اردو ترجمہ: نعمت اللہ السابغہ از مولانا ابو محمد عبد الحق حقانی۔ پٹنہ: مطبع احمدی۔ ۱۳۰۲ھ [۱۸۸۴ء]
- اردو ترجمہ: آیات اللہ الکاملہ از مولانا خلیل احمد بن مولانا سراج احمد اسرائیلی۔ لاہور: کتب خانہ اسلامی پنجاب۔ ۱۸۹۷ء

(یہی ترجمہ فرید بک سٹال لاہور نے ۱۳۹۸ھ میں مولانا عبدالحق حقانی سے منسوب کر کے چھاپ دیا)

- اردو ترجمہ: شموس اللّٰہ البازغہ از مولانا عبدالحق ہزاروی۔ لاہور: شیخ الٰہی بخش تاجرانِ کتب، کشمیری بازار۔ ۱۳۵۱ھ [۱۹۳۲ء]
- اردو ترجمہ (جزوی): افاداتِ شاہ ولی اللّٰہ دہلوی از مولانا صدرالدین اصلاحی.....۱۹۴۴ء (بحوالہ: ماہ نامہ معارف اعظم گڑھ۔ جنوری ۲۰۰۸ء)
- اردو ترجمہ از مولانا عبدالرحیم کلاچوی۔ لاہور: قومی کتب خانہ۔ ۱۹۵۳ء
- اردو ترجمہ (مع متن) از عبدالحق حقانی۔ کراچی: نور محمد اصح المطابع کارخانہ تجارت کتب۔ ۱۹۵۵ء
- اردو ترجمہ مع تعلیقات (ابواب: التوحید، حقیقۃ الشرک، اقسام شرک): مسئلہ توحید از مولانا سید محمد داؤد غزنوی۔ لاہور: مکتبہ غزنویہ، شیش محل روڈ۔ ۱۳۹۳ھ [۱۹۷۳ء]
- اردو ترجمہ از مولوی خلیل احمد اسرائیلی۔ لاہور۔ اسلامی اکادمی۔ ۱۹۷۷ء
- اردو ترجمہ (عربی اردو دو کالمی) از مولانا محمد منظور الوجیدی۔ لاہور: شیخ غلام علی پبلشرز (ابتدائی ابواب کے علاوہ یہ ترجمہ سرتاسر آیات اللّٰہ الکاملہ از مولوی خلیل احمد کی نقل ہے)
- اردو ترجمہ از مولوی خلیل احمد اسرائیلی۔ لاہور: مقبول اکیڈمی
- اردو ترجمہ (مبحث دوم تک، مع تشریحی فوائد) از محمد بشیر (بحوالہ رحمۃ اللّٰہ الواسعہ)
- اردو ترجمہ: برہان الٰہی از مولانا ابوالعلیٰ محمد اسماعیل گودھروی گجراتی۔ بہ تحریک: مولانا ابوالکلام آزاد + مولانا عبیداللہ سندھی + مولانا محمد منظور نعمانی۔ لاہور: شیخ غلام علی پبلشرز۔ (بحوالہ رحمۃ اللّٰہ الواسعہ)
- اردو ترجمہ۔ کراچی: ایچ ایم سعید کمپنی، س ن
- اردو ترجمہ: شموس اللّٰہ البازغہ۔ لاہور: حمایت اسلام پریس
- انگریزی ترجمہ (جزوی): Shah Wali Ullah and Ijtehad از داؤد رہبر۔ مشمولہ *The Muslim World*، امریکا۔ شمارہ ۴۵، دسمبر ۱۹۵۵ء
- انگریزی ترجمہ (جلد اوّل): *The Conclusive Argument from God* از Marcia K Hermansen۔ لیڈن (نیدرلینڈ): برل اکیڈیمک پبلشرز۔ ۱۹۹۶ء
- انگریزی ترجمہ (جلد اوّل): *The Conclusive Argument from God* (لیڈن کا عکسی ایڈیشن) از Marcia K Hermansen۔ اسلام آباد: اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ انٹرنیشنل اسلامک یونی ورسٹی۔ ۲۰۰۳ء
- فرانسیسی ترجمہ از ڈاکٹر محمد حمید اللہ (پیرس) (بحوالہ: مکتوب بنام مظہر ممتاز قریشی، محررہ: ۳ مئی ۱۹۹۱ء مشمولہ ڈاکٹر محمد حمید اللّٰہ از محمد راشد شیخ۔ فیصل آباد: المیزان پبلشرز۔ ۲۰۰۳ء)

- باب النکاح کا اطالوی ترجمہ از ہاشم ولی۔ روم، بحوالہ بروکلمان
- اردو شرح (جلد اوّل) از مولانا عبید اللہ سندھی۔ مرتبہ: شیخ بشیر احمد بی اے لودھیانوی۔ لاہور: مکتبہ بیت الحکمت۔ ۱۹۵۰ء
- رحمۃ اللہ الواسعہ شرح حجۃ اللہ البالغہ (پانچ جلدیں) مولانا سعید احمد پالن پوری۔ دیوبند: مکتبہ حجاز
- رحمۃ اللہ الواسعہ شرح حجۃ اللہ البالغہ (پانچ جلدیں) از مولانا سعید احمد پالن پوری کراچی: زمزم پبلشرز، اردو بازار۔ ۲۰۰۵ء۔ (نظر ثانی شدہ اشاعت)۔ بہ اہتمام: مولانا محمد رفیق زمزمی
- اردو تلخیص از مولانا سید رضی الدین احمد فخری۔ دہلی: دارالاشاعت
- ایک تجزیاتی مطالعہ۔ مشمولہ مجموعہ مقالات محمد یٰسین مظہر صدیقی۔ علی گڑھ: شاہ ولی اللہ دہلوی ریسرچ سیل۔ ۲۰۰۲ء

۳۰۔ حسن العقیدہ (عربی۔ اسلام کے عقائد، قرآن و سنت کی روشنی میں)

- بولاق: ۱۲۹۲ھ [۱۸۷۵ء]۔ مع شرح القنوجی: الانتقاد الرجیح برحاشیہ جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین از نعمان بن محمود آلوسی
- اکبر آباد۔ ۱۳۰۴ھ [۱۸۸۶ء] (بحوالہ فہرست کتاب ہاے چاپی۔ مرتبہ خان بابا مشار۔ تہران۔ ۱۳۵۲ش)
- مشمولہ تفہیماتِ الٰہیہ (جلد اوّل، ص ۱۴۴-۱۴۸)
- اردو ترجمہ مع شرح فارسی از محمد الیاس پشاوری۔ دہلی: مطبع خادم الاسلام، ۱۳۰۸ھ [۱۸۹۰ء]
- اردو ترجمہ و شرح (مع متن): العقیدہ الحسنہ المعروف بہ عقائد الاسلام از مفتی محمد خلیل خاں برکاتی قادری مارہروی۔ لاہور: فرید بک سٹال۔ ۱۴۰۰ھ [۱۹۸۰ء]
- اردو ترجمہ (متن برحاشیہ): اچھا عقیدہ۔ دہلی: مطبع احمدی، متعلقہ مدرسہ عزیزی۔ بہ سعی: سید احمد ولی اللّٰہی
- اردو ترجمہ۔ دہلی: مطبع روزنامہ اخبار
- اردو ترجمہ از سعادت علی خاں آصف آبادی۔ علی گڑھ
- اردو ترجمہ از محمد سرور۔ شاہ ولی اللہ اکیڈمی، صدر حیدر آباد سندھ
- مع فارسی ترجمہ و شرح از محمد ادریس نگرامی۔ آگرہ: مفید عام، ۱۳۰۴ھ [۱۸۸۶ء]
- عربی شرح: العقیدہ السنیہ از مولانا محمد اویس نگرامی۔ لکھنؤ: مکتبہ ندوۃ العلماء۔ ۱۳۸۲ھ
- العقیدۃ الحسنہ مع شرح القنوجی: الانتقاد الرجیح از نواب محمد صدیق حسن خاں۔ لکھنؤ سے لیتھو پر بلا تاریخ چھپی۔

۳۱۔ خطباتِ جمعہ

- اردو ترجمہ تحت اللفظ (مع عربی متن)۔ مشمولہ مجموعۂ کتبِ اردو۔ مرتبہ مولوی سید محمود شاہ۔ لاہور: مطبع گلزارِ محمدی۔ ۱۳۱۰ھ [۱۸۹۲ء]

۳۲۔ خطباتِ شاہ ولی اللہ و شاہ اسماعیل شہید

- مشمولہ خطبات التوحید جدید مکمل بہ ترمیم مولوی نور الحسن۔ لاہور: مطبع احمدی۔ ۱۳۴۵ھ

۳۳۔ خطبوں کا مجموعہ

(شاہ ولی اللہ، مولانا شاہ اسماعیل شہید، فقیہ ابو اللیث سمرقندی)

- جون پور: دائرہ مطبوعاتِ ملّیہ
- مجموعہ خطب مترجم۔ کان پور ۱۹۲۴ء

۳۴۔ خطبہ

- اردو ترجمہ۔ مشمولہ خطبات التوحید۔ مولانا ابو الحسن۔ لاہور: مطبع احمدی، کشمیری بازار۔ ۱۳۴۵ھ

۳۵۔ الخیر الکثیر (عربی۔ تصوف و حکمت الاشراق کے مباحث وغیرہ)

- ڈابھیل، سورت: مجلس علمی۔ ۱۳۵۲ھ [۱۹۳۳ء]
- لاہور: علمی پرنٹنگ پریس۔ ۱۹۵۹ء
- اکوڑہ خٹک، ۱۹۵۹ء
- قاہرہ: مکتبۃ القاہرہ۔ ۱۹۷۴ء
- بنارس: دائرۃ الہلال۔ بہ تصحیح از بشیر احمد
- اردو ترجمہ از غلام محمد سورتی۔ ڈابھیل، سورت: مجلس علمی۔ ۱۳۵۴ھ [۱۹۳۵ء]
- اردو ترجمہ۔ بمبئی (بحوالہ ماہ نامہ الرحیم۔ صدر حیدر آباد سندھ، جنوری ۱۹۶۶ء)
- اردو ترجمہ: خیر کثیر از مولانا عبید اللہ سندھی۔ معمولی ردوبدل (از ادارہ) کے بعد۔ مطبوعہ ماہ نامہ الرحیم صدر حیدر آباد سندھ، شمارہ مئی ۱۹۶۸ء
- اردو ترجمہ از حاجی حافظ عبد الرحیم۔ حیدر آباد سندھ: شاہ ولی اللہ اکیڈمی۔ ۱۹۷۴ء
- اردو ترجمہ از امام عبید اللہ سندھی۔ لاہور: مکی دار الکتب، اردو بازار۔ ۱۹۹۷ء
- اردو ترجمہ از عابد الرحمٰن صدیقی کاندھلوی۔ کراچی: قرآن محل
- مترجمہ مولانا عبد الرحیم مولوی فاضل، بمبئی ابنا: مولوی محمد بن غلام محمد سورتی
- انگریزی ترجمہ از جی ایچ جلبانی۔ لاہور: ۱۹۷۱ء (بحوالہ: اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب

یونی ورسٹی، لاہور، جلد۲۳)

- فارسی شرح: تقریر خیر کثیر از شاہ محمد عاشق۔ (کتب خانہ رام پور میں موجود) (بحوالہ اصولِ فقہ اور شاہ ولی اللہ)

۳۶۔ الدر الثمین فی مبشرات النبی الامین (عربی)

(شاہ ولی اللہ اور ان کے بزرگوں سے متعلق رویائے صالحہ کی چالیس احادیث)

- مشمولہ مجموعہ چہار رسائل۔ آرہ: مطبع نور الانوار، ۱۲۹۲ھ
- سہارن پور: اسلامی پریس۔ ۱۳۴۴ھ [۱۹۲۵ء]
- سہارن پور: مطبع اختر ہند (تحفہ مسلسلات و درالثمین و النوادر میں شامل ہے)
- اردو ترجمہ (مع متن)۔ دہلی: مطبع احمدی۔ ۱۳۱۲ھ [۱۸۹۴ء] (برحاشیہ مسلسلات مولانا شاہ اسحٰق)
- اردو ترجمہ۔ دہلی: مطبع مجتبائی۔ ۱۸۹۹ء
- اردو ترجمہ از علامہ پیرزادہ اقبال احمد فاروقی۔ لائل پور: کتب خانہ علویہ رضویہ۔ ۱۳۸۶ھ [۱۹۶۶ء]
- اردو ترجمہ از سید محمد فاروق القادری۔ مشمولہ رسائل شاہ ولی اللہ دہلوی (جلد اوّل) لاہور: تصوف فاؤنڈیشن، سمن آباد۔ ۱۴۲۰ھ [۱۹۹۹ء]
- اردو ترجمہ (عربی اردو دو کالمی) از سید احمد (نواسۂ شاہ رفیع الدین)۔ دہلی: خانقاہِ کلیمی کلاں محل
- حواشی (مع مسلسلات و النوادر) از شاہ محمد اسحاق دہلوی۔ سہارن پور: کتب خانہ یحیوی۔ ۱۹۷۰ء

۳۷۔ دیوان اشعارِ عربی (غیر مطبوعہ)

جامع شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی۔ مرتبہ شاہ رفیع الدین۔ (مخطوطہ لکھنؤ: کتب خانہ ندوۃ العلماء)

۳۸۔ الذکر المیمون

(مقدمہ البلاغ المبین از معراج محمد بارق میں اس کا ذکر ملتا ہے۔ بحوالہ اصولِ فقہ اور شاہ ولی اللہ)

۳۹۔ رسالہ اوائل (عربی)

- مشمولہ مجموعہ چہار رسالہ۔ دہلی: مطبع احمدی۔ ۱۳۰۷ھ

۴۰۔ رسالہ خُلّت

(اس کا خطی نسخہ حبیب گنج کولیکشن آزاد لائبریری مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ میں موجود ہے)

(حضرت مجدد الف ثانی نے اپنے مکتوبات اور رسائل میں خلافت کے بارے میں جو کچھ لکھا، اس باب میں جو غلط فہمیاں پیدا ہو گئی تھیں، شاہ صاحب نے انھیں دُور کرنے کی کوشش کی ہے۔)

(بحوالہ: ماہ نامہ نورِ اسلام شرق پور شریف۔ حضرت مجدد الف ثانی نمبر۔ جنوری فروری ۱۹۸۸ء)

۴۱۔ رسالہ دانشمندی (فارسی۔طریقِ تدریس ومطالعہ پرمختصر رسالہ)

- کلکتہ: نول کشور پریس۔۱۸۲۰ء
- لکھنؤ: نول کشور پریس۔۱۸۷۳ء
- کانپور: نول کشور پریس۔۱۸۸۳ء
- لاہور: مطبع محمدی۔۱۳۰۲ء[۱۸۸۴ء]
- کانپور: مطبع مسیحی۔۱۸۸۶ء
- لکھنؤ:۱۸۹۴ء(برحاشیہ وصیت نامہ)
- دہلی: مطبع احمدی۔۱۸۹۹ء
- مع تکمیل الاذہان و رسالہ مقدمۃ العلم از شاہ رفیع الدین۔گوجرانوالہ: مدرسہ نصرۃ العلوم۔ (بحوالہ: ماہ نامہ الرحیم حیدرآباد سندھ۔فروری ۱۹۶۵ء)
- اردو ترجمہ(فارسی اردو دو کالمی) مع وصیت نامہ۔دہلی: مطبع مجتبائی۔۱۳۳۶ھ[۱۹۱۷ء]
- اردو ترجمہ۔ماہ نامہ الرحیم۔حیدرآباد سندھ۔شمارہ: ستمبر۱۹۶۴ء
- اردو ترجمہ از سید ظہیر الدین احمد۔مقدمہ وتعلیقات: پروفیسر سید محمد سلیم۔لاہور: ادارۂ تعلیمی تحقیق، تنظیم اساتذہ پاکستان،۱۹۸۷ء
- عربی ترجمہ: اصول الدراست و التعلیم از محمد اکرم ندوی(مطبوعہ: رسالہ البعث الاسلامی لکھنؤ۔محرم۱۴۰۳ھ[۱۹۸۲ء])

۴۲۔ رسالہ در ذِکر ردِ روافض و در ردِ گوہر مراد

(عبدالرزاق لاہیجی شاگرد: مُلّا صدرا شیرازی۔عبدالرحیم ضیا نے مقالاتِ طریقت میں ذِکر کیا ہے)

بحوالہ اصولِ فقہ اور شاہ ولی اللہ

۴۳۔رسالہ فی تحقیق مسائل الشیخ عبداللّٰہ بن عبدالباقی دہلوی

[معروف بہ خواجہ خُرد](عربی۔غیر مطبوعہ)

- مشمولہ تفہیمات، جلداوّل، ص۱۵۶-۱۹۰

۴۴۔ رسالہ فی مسئلہ علم الواجب

(محاضرات میں ڈاکٹر جمال الدین شیال نے ذِکر کیا ہے۔بحوالہ اصولِ فقہ اور شاہ ولی اللہ)

خطی نسخہ رضا لائبریری رام پور میں موجود ہے۔

۴۵۔ رسالہ نامعلوم الاسم (فارسی۔غیر مطبوعہ)

(شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے عجالہ نافعہ میں ذکر کیا ہے۔بحوالہ اصولِ فقہ اور شاہ ولی اللہ)

۴۶۔ رسائل الدہلوی / رسالہ الدہلوی

⊛ مصر (معجم المطبوعات العربیہ و المعربہ از یوسف الیان سرکیس۔مصر: مطبع سرکیس۔۱۹۲۸ء)

۴۷۔ زہراوین (فارسی۔سورہ بقر و سورہ آلِ عمران کی تفسیر۔غیر مطبوعہ)

بحوالہ تاریخِ دعوت و عزیمت جلد پنجم......ابوالحسن علی ندوی۔کراچی: مجلس نشریاتِ اسلام۔۱۹۸۴ء

۴۸۔ السّر المکتوم فی اسباب تدوین العلوم (عربی)

⊛ اردو ترجمہ مع متن۔دہلی: مطبع احمدی، متعلقہ مدرسہ عزیزی۔۱۳۲۱ھ [۱۹۰۳ء]۔بہ اہتمام: ظہیر الدین ولی اللٰہی

⊛ اردو ترجمہ از مولانا ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی۔مطبوعہ: ماہ نامہ الرحیم حیدرآباد سندھ: شاہ ولی اللہ اکیڈمی۔شمارہ: جون جولائی ۱۹۶۴ء

۴۹۔ سرور المحزون فی سیرت النبی المأمون (فارسی)

(ابنِ سید الناس کی نور العیون کا خلاصہ)

⊛ کان پور: مطبع محمدی۔۱۲۵۷ھ [۱۸۴۱ء]

⊛ کان پور: مطبع مصطفائی۔۱۲۶۷ھ [۱۸۵۰ء]

⊛ کان پور: ۱۲۷۳ھ۔[۱۸۵۶ء] بہ اہتمام: مسیح الزمان

⊛ آگرہ: مفید عام پریس، ۱۲۹۹ھ [۱۸۸۱ء]

⊛ ہند۔۱۳۰۸ھ [۱۸۹۰] (بحوالہ فہرست کتاب ہائے چاپی۔مرتبہ خان بابا مشار۔تہران۔۱۳۵۲ش)

⊛ اردو ترجمہ: قرۃ العین۔ٹونک: مطبع محمدی۔۱۲۷۱ھ [۱۸۵۴ء]

⊛ اردو ترجمہ۔لکھنؤ۔۱۸۷۹ء (بحوالہ قاموس الکتب اردو جلد اوّل)

⊛ اردو ترجمہ۔لاہور: مطبع محمدی۔۱۳۰۹ھ [۱۸۹۱ء]

⊛ اردو ترجمہ: کنز المکنون از مولا بخش چشتی۔دہلی: مطبع ستارہ ہند۔۱۳۱۵ھ [۱۸۹۷ء]

⊛ اردو ترجمہ از معراج محمد بارق۔کراچی: دارالاشاعت۔۱۳۵۸ھ [۱۹۳۹ء]

⊛ فارسی اردو تحت اللفظ: نور العیون از مولانا عبدالعزیز (استاذ الحدیث دارالعلوم معین الاسلام) مع حاشیہ از مفتی محمد یوسف سپرنٹنڈنٹ ادارہ ھذا، ہاٹھزاری، چاٹگام۔۱۳۷۵ھ [۱۹۵۵ء]

⊛ اردو ترجمہ (اختصار) از عزیز ملک۔لاہور: ادبستان۔۱۹۵۶ء

- اردو ترجمہ: ذِکر المیمون از عاشق الٰہی۔ڈھاکا: اشرفیہ پبلشرز۔۱۹۶۵ء (حجة الله البالغه انگریزی ترجمہ از Marcia میں ذکر ہے)
- اردو ترجمہ از پروفیسر لیسین مظہر صدیقی۔مظفر نگر، یوپی: حضرت شاہ ولی اللہ اکیڈمی، پھلت۔۲۰۰۶ء (بحوالہ ماہ نامہ معارف اعظم گڑھ۔مارچ ۲۰۱۲ء)
- اردو ترجمہ: تنویر العیون از مولانا مولوی غلام رسول۔تھانہ بھون: امداد المطابع
- اردو ترجمہ: ذِکر المیمون از عاشق الٰہی۔دہلی
- منظوم فارسی: جلاء العیون از سید محمد علی خیر آبادی۔لکھنؤ: مطبع علوی محمد علی بخش خاں۔۱۲۹۴ھ [۱۸۷۷ء]
- اردو شرح (چھ جلدیں) از نواب محمد علی خاں والی ٹونک۔لکھنؤ: مطبع علوی۔۱۲۹۶ھ [۱۸۷۸ء] (بحوالہ ماہ نامہ برہان دہلی۔مارچ ۱۹۵۸ء)
- فارسی حواشی از منشی محمد عاقل کامل۔دیوبند، ضلع سہارن پور: دارالاشاعت۔۱۳۵۸ھ [۱۹۳۹ء]

۵۰۔ سطعات (فارسی۔اصطلاحاتِ صوفیہ)

- مع الجزء اللطیف۔کان پور: مطبع احمد۔۱۳۰۰ھ [۱۸۸۲ء]
- دہلی: مطبع احمدی۔۱۳۰۷ھ [۱۸۸۹ء]
- تصحیح و تحشیہ از غلام مصطفیٰ قاسمی۔صدر حیدر آباد سندھ: اکادیمیہ الشاہ ولی اللہ الدہلوی۔۱۹۶۴ء
- کراچی: بیت الحکمت۔۱۹۶۴ء۔بہ اہتمام: مولوی فضل احمد
- مرتبہ: ڈی بی فرائی۔لندن: اوکٹیگن پریس۔۱۹۸۶ء
- دہلی: مکتبہ الحسنات۔۱۹۹۰ء
- اردو ترجمہ از سید محمد متین ہاشمی۔لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔۱۹۷۶ء
- انگریزی ترجمہ از جی ایچ جلبانی۔لاہور۔۱۹۷۰ء (بحوالہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ جلد ۲۳)
- انگریزی ترجمہ از جی ایچ جلبانی۔حیدر آباد سندھ: شاہ ولی اللہ اکیڈمی

۵۱۔ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات (۴۲ مکتوبات)

- خلیق احمد نظامی۔ناشر مؤلف خود۔علی گڑھ: نفیس منزل، مسلم یونی ورسٹی۔۱۹۵۰ء
- اردو ترجمہ (مع فارسی متن) از خلیق احمد نظامی۔دہلی: ندوۃ المصنفین، اردو بازار، جامع مسجد۔۱۹۵۱ء، ۱۹۶۹ء
- اردو ترجمہ (مع فارسی متن) از خلیق احمد نظامی۔(عکسی اڈیشن)۔لاہور: ادارۂ اسلامیات۔۱۹۷۸ء

۵۲۔ شرح تراجم بعض ابواب صحیح بخاری (عربی۔صحیح بخاری کے عنوانات کا حل)

- سہارن پور۔۱۲۹۲ھ
- ۱۲۹۵ھ۔(در مدرسہ صولتیہ، مکہ مکرمہ)
- برحاشیہ تیسیر القاری شرح فارسی صحیح البخاری۔لکھنؤ۔۱۳۰۵ھ [۱۸۸۷ء] (شروحِ صحیح بخاری از غزالہ حامد۔لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔۱۹۹۱ء)
- دہلی: مطبع احمدی۔۱۳۰۷ھ [۱۸۸۹ء]
- حیدرآباد دکن: دائرۃ المعارف النظامیہ [عثمانیہ]۔۱۳۲۳ھ [۱۹۰۵ء]
- مشمولہ: صحیح بخاری۔کراچی: اصح المطابع۔۱۳۵۷ھ [۱۹۳۸ء]، ۱۳۸۱ھ [۱۹۶۱ء]
- مشمولہ: صحیح بخاری۔دہلی: اصح المطابع۔۱۹۶۱ء (بہ اہتمام: مولوی نور محمد نقشبندی)

۵۳۔شفاء القلوب (فارسی۔غیر مطبوعہ)

(بحوالہ شاہ ولی اللہ اور ان کا خاندان از حکیم محمود احمد برکاتی۔نئی دہلی: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔۱۹۹۲ء)

۵۴۔شوارق المعرفت (شاہ صاحب کے چچا ابوالرضا محمد کے حالات)

(مشمولہ انفاس العارفین)

۵۵۔شواہد التجدید

(اس کا ایک خطی نسخہ حبیب گنج کولیکشن آزاد لائبریری علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں موجود ہے)

(اٹھارھویں صدی عیسوی میں تجدید کے تصور کو سمجھنے میں یہ رسالہ ممد و معاون ثابت ہو سکتا ہے۔ ماہ نامہ نورِ اسلام شرق پور شریف۔مجدد الف ثانی نمبر۲۔جنوری فروری ۱۹۸۸ء)

۵۶۔ صرف میر (فارسی۔منظوم قواعد۔اپنے بیٹے شاہ عبدالعزیز کے لیے تصنیف کی)

- لاہور: مطبع محمدی۔۱۲۹۳ھ [۱۸۷۶ء]
- ولی اللّٰہی صرف معروف بہ صرفِ میر: مرتبہ عبدالحمید سواتی۔گوجرانوالہ: مدرسہ نصرت الاسلام۔۱۹۷۷ء

۵۷۔العطیۃ الصمدیہ فی انفاس المحمدیہ/انوار المحمدیہ انفاس المحمدیہ

(شاہ صاحب کے جد مادری شیخ محمد پھلتی کے مناقب میں)

- مشمولہ انفاس العارفین
- مشمولہ مجموعۂ خمسہ رسائل۔دہلی: مطبع احمدی

۵۸۔ عقد الجید فی احکام الاجتہاد و التقلید (عربی۔فقہ)

- مشمولہ بطور ضمیمہ: المقابسات از ابو حیان توحیدی (جلد اوّل)۔قسطنطنیہ۔۱۳۰۱ھ [درست: بمبئی ۱۳۰۳ھ] (معجم المطبوعات العربیہ و المعربہ از یوسف الیان سرکیس۔مصر: مطبع سرکیس۔۱۹۲۸ء)
- بریلی: مطبع صدیقی۔۱۳۰۹ھ [۱۸۹۱ء]
- دہلی۔۱۳۱۰ھ [۱۸۹۲ء]
- قاہرہ۔۱۳۲۷ھ [۱۹۰۹ء]
- قاہرہ: مکتبہ سلفیہ۔۱۹۶۵ء
- استانبول: مکتبہ ایشیق۔۱۳۹۶ھ [۱۹۷۶ء]
- اردو ترجمہ (تحت اللفظ) از مولوی محمد حسین فقیر۔دہلی: مطبع فاروقی۔۱۲۹۰ھ [۱۸۷۳ء]
- اردو ترجمہ (مع متن)۔لاہور: مطبع محمدی۔۱۳۰۲ھ [۱۸۸۴ء]
- اردو ترجمہ از عبدالشکور فاروقی لکھنوی۔۱۳۱۰ھ [۱۸۹۲ء]
- اردو ترجمہ (عربی اردو دو کالمی): سلک مروارید از مولانا محمد حسن نانوتوی۔دہلی: مطبع مجتبائی۔۱۹۲۶ء
- اردو ترجمہ از ساجد الرحمٰن صدیقی کاندھلوی۔کراچی: قرآن محل۔۱۳۷۹ھ [۱۹۵۹ء]
- اردو ترجمہ (مع عربی متن)۔کراچی: محمد سعید اینڈ سنز

۵۹۔ عوارف (عربی۔تصوف و سلوک۔غیر مطبوعہ)

(مولانا محمد رحیم بخش دہلوی نے حیاتِ ولی میں ذکر کیا ہے۔بحوالہ اصولِ فقہ اور شاہ ولی اللہ)

۶۰۔ فتح الخبیر بما لا بدمن حفظہ فی علم التفسیر

(الفوز الکبیر کے باب پنجم میں قرآنِ مجید کے غرائب الفاظ کے معانی)

- لکھنؤ: منشی نول کشور۔۱۲۸۹ھ [۱۸۷۲ء] ۱۳۱۴/ھ [۱۸۹۶ء]
- ہگلی (کلکتہ): مطبع احمدی۔۱۲۹۱ھ [۱۸۷۴ء]
- لاہور: مطبع محمدی۔۱۳۰۰ھ [۱۸۸۳ء] (فوز الکبیر کے ہم رشتہ چھپی)
- دہلی: مطبع مجتبائی۔۱۳۴۰ھ [۱۹۲۱ء] (مع خلاصۃ الکشاف)
- برحاشیہ سفر السعادۃ از مجد الدین فیروز آبادی...... قاہرہ
- اردو ترجمہ (مع عربی متن) از مولانا حبیب الرحمٰن صدیقی کاندھلوی۔کراچی: قرآن محل

۶۱۔ فتح الرحمٰن بترجمۃ القرآن (فارسی)

- موضح القرآن [درست: موضح قرآن]......اردو ترجمہ شاہ عبدالقادر، فارسی شاہ ولی اللہ......کلکتہ: [۱۲۴۸ھ] ۱۸۳۱ء
- میرٹھ: مطبع ہاشمی۔ ۱۲۸۵ھ [۱۸۶۸ء]
- کان پور، ۱۲۸۹ھ [۱۸۷۲ء]
- دہلی: مطبع فاروقی۔ ۱۲۹۴ھ [۱۸۷۷ء]
- دہلی: مطبع مجتبائی۔ ۱۲۹۹ھ [۱۸۸۱ء]
- مطبوعہ و مکتوبہ محمد جواد بن مُلا محمد کشمیری، سری نگر۔ ۱۳۰۱ھ [۱۸۸۳ء]
- بمبئی، ۱۳۰۱ھ [۱۸۸۳ء]
- مشمولہ قرآن مجید چہار ترجمہ۔ مکتبہ مجتبائی، ۱۳۰۴ھ [۱۸۸۶] ۔ بہ اہتمام مولوی حافظ محمد ابراہیم
- مع اردو ترجمہ شاہ رفیع الدین وتفسیر حسینی و تفسیر عزیزی۔ دہلی: میور پریس، ۱۳۰۵ھ] ۱۸۸۸ء
- خاتم المصاحف [بلا اعلانِ مرتب]۔ فارسی ترجمہ [درحوض] از شاہ ولی اللہ، اردو ترجمہ [برحاشیہ] از شاہ رفیع الدین۔ آگرہ: مطبع اسلام۔ ۱۳۱۲ھ [۱۸۹۴ء]۔ بہ اہتمام سید محمد محمود علی
- ترجمہ مع تفسیر حسینی۔ بمبئی: مطبع محمدی، ۱۳۱۲ھ [۱۸۹۴ء]
- مشمولہ قرآن مجید دو ترجمہ۔ فارسی ترجمہ از شاہ ولی اللہ، اردو ترجمہ از مولانا عبدالحق حقانی مع خلاصہ تفسیر حسینی۔ لکھنؤ: اودھ اخبار، [۱۳۲۲ھ]، ۱۹۰۵ء
- بمبئی: مطبع محمدی۔ ۱۳۲۶ھ [۱۹۰۸ء]
- پانچ ترجموں والا قرآنِ مجید محشی باحسن التفاسیر۔ دہلی: اقبال پرنٹنگ ورکس۔ ۱۳۴۴ھ [۱۹۲۵ء]
- پشاور: محمد شریف و عبداللطیف، تاجرانِ کتب، قصہ خوانی بازار۔ ۱۳۴۸ھ [۱۹۲۹ء]
- بمبئی: مطبع کریمی۔ ۱۳۵۲ھ [۱۹۳۳ء]
- قرآن مجید چہار ترجمہ۔ دہلی: نور محمد کارخانہ تجارتِ کتب، رودگراں۔ ۱۴۰۲ھ [۱۹۸۲ء] (بہ اہتمام: صدرالحسن قاسمی۔ امام و خطیب: جامع مسجد، جموں توی)
- کراچی: دارالکتاب والسنہ۔ ۱۴۱۶ھ [۱۹۹۵ء]
- طبع علی النفقۃ حضرت صاحب السمو الملکی الامیر الولید بن طلال بن عبدالعزیز آل سعود۔ ۱۴۱۶ھ [۱۹۹۵ء]
- ترجمہ معانیہ الی اللغت الفارسیہ۔ مدینہ منورہ: چاپ خانہ قرآن کریم مجمع ملک فہد۔ ۱۴۱۷ھ [۱۹۹۶ء]

- ویرایش وتجدید نظر از دکتر سید علی رضا نقوی، دکتر مرتضی برہان۔ اسلام آباد: اکادمی دعوت، دانش گاہِ بین المللی اسلامی۔۱۴۲۲ھ[۲۰۰۱ء] (تعاون: وزارتِ امورِ مذہبی پاکستان)
- تصحیح وتہذیب: محمد عالم مختارِ حق۔ لاہور: ضیاء القرآن پبلی کیشنز۔۱۴۲۵ھ[۲۰۰۴ء]
- لاہور: قدرت اللہ کمپنی، اردو بازار۔۲۰۱۰ء
- لاہور کراچی: تاج کمپنی لمیٹڈ۔ (مع مقدمہ)
- کراچی: اصح المطابع وکارخانہ تجارتِ کتب۔ (مطبع مجتبائی کا عکسی اڈیشن)
- پشاور: حاجی عبدالخالق افضل، تاجرانِ کتب، قصہ خوانی بازار
- لاہور: پاک کمپنی، اردو بازار
- لاہور: تاج قرآن کمپنی، ناشر کتب خانہ خورشیدیہ، اردو بازار
- بمبئی: مطبع حیدری
- مع فوائد ملخص تفسیر حسینی و تفسیر عثمانی۔ کراچی: اصح المطابع
- اردو ترجمہ، مشمولہ: تفسیر مظہر القرآن۔ از شیخ الاسلام مفتی ہند شاہ محمد مظہر اللہ دہلوی۔ شاہی امام وخطیب: جامع مسجد فتح پوری، دہلی۔ لاہور: ضیاء القرآن پبلی کیشنز۔۲۰۰۷ء
- پنجابی ترجمہ بفرمائش میاں محمد پٹھو۔ لاہور: مطبع صدیقی، ۱۳۱۳ھ[۱۸۹۵ء]

۶۲۔ فتح السلام / فتح الاسلام (غیر مطبوعہ)

(بحوالہ شاہ ولی اللہ کے نادر مکتوبات)

۶۳۔ فتح الودود لمعرفة الجنود (عربی۔ تصوف واَخلاق، غیر مطبوعہ)

(بحوالہ: حیاتِ ولی)...... اصولِ فقہ اور شاہ ولی اللہ

۶۴۔ الفضل المبین فی المسلسل من الحدیث النبی الامین (عربی)

یہ رسالہ مسلسلات کے نام سے بھی معروف ہے۔

- (عکس)...... مشمولہ الخیر الکثیر۔ ڈابھیل سورت: مجلس علمی۔۱۳۴۵ھ
- سہارن پور: المطبع الاسلامی

۶۵۔ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر (فارسی)

- ہگلی سورت: مطبع احمدی۔۱۲۴۹ھ[۱۸۳۳ء]
- لاہور: مطبع محمدی۔۱۳۰۰ھ [۱۸۸۲ء] (فتح الخبیر کے ہم رشتہ چھپی)
- دہلی: مطبع مجتبائی۔۱۸۹۸ء

- علی گڑھ: مطبع احمدی۔۱۹۱۴ء
- لاہور: مکتبہ سلفیہ، شیش محل روڈ۔۱۹۵۱ء
- کراچی: نور محمد کارخانہ تجارتِ کتب۔۱۹۶۰ء
- کلکتہ۔۱۹۶۳ء (بحوالہ ششماہی معیار، اسلام آباد۔ جنوری۔ جون ۲۰۰۹ء)
- برحاشیہ سفر السعادۃ از مجد الدین فیروز آبادی۔ قاہرہ
- اردو ترجمہ از محمد سلیم عبداللہ۔ کراچی: اکیڈمی لائبریری۔۱۹۶۰ء
- اردو ترجمہ از رشید احمد انصاری۔ دہلی: مکتبہ برہان۔۱۹۶۳ء
- اردو ترجمہ از مولانا حبیب الرحمٰن صدیقی کاندھلوی۔ کراچی: قرآن محل۔۱۳۸۳ھ [۱۹۶۳ء]
- اردو ترجمہ از رشید احمد انصاری۔ لاہور: مکتبہ خاور، زیر مسلم مسجد۔۱۹۸۶ء
- اردو ترجمہ از رشید احمد۔ لاہور: ادارہ اسلامیات، انارکلی۔۱۹۸۶ء۔ (مع تفسیر کے چند ضروری اصول از محمد تقی عثمانی)
- اردو ترجمہ از رشید احمد انصاری۔ لاہور: نذیر سنز پبلشرز، اردو بازار۔۱۹۹۵ء (عکسی اڈیشن)
- اردو ترجمہ (مع بحث المقطعات) از مولانا محمد اعزاز علی دیوبندی۔ دیوبند: کتب خانہ رحیمیہ
- اردو عربی (دوکالمی)۔ لاہور: شیخ محمد بشیر اینڈ سنز، چوک اردو بازار
- عربی ترجمہ۔ دہلی: مطبع فاروقی۔۱۲۹۶ھ [۱۸۷۸ء] (مع جامع البیان) یہی نسخہ محمد منیر دمشقی نے اپنی فہرست آیاتِ قرآنی دلیل الحیران کے ساتھ مصر سے شائع کیا ہے۔
- عربی ترجمہ (مع متن)......دہلی: مطبع مجتبائی۔۱۹۲۲ء
- عربی ترجمہ (جدید عصری اسلوب، بہ اضافہ ذیلی عنوانات) از سید سلمان حسینی ندوی۔ لکھنؤ: ندوۃ العلماء و دار السنہ
- انگریزی ترجمہ: The Principles of Quran Commentary از جی ایچ جلبانی۔ اسلام آباد: نیشنل ہجرہ کونسل۔۱۹۸۵ء
- اردو شرح (دوجلدیں): الفوز العظیم از مولانا خورشید انور قاسمی فیض آبادی۔ لال باغ مراد آباد: مکتبہ فوز و فلاح۔۱۴۱۵ھ [۱۹۹۴ء]
- اردو شرح: الخیر الکثیر از مفتی سعید احمد پالن پوری۔ دیوبند: گجرات بک ڈپو
- عربی شرح: العون الکبیر از مولانا سعید احمد پالن پوری۔ دیوبند، سہارن پور
- عربی شرح: الفیض الکبیر از مولانا ابوسفیان مفتاحی۔ مئوناتھ بھنجن، ۱۹۹۹ء
- تحقیقی مطالعہ از پروفیسر علی اصغر سلیمی، آسیہ کنول۔ لاہور رملتان: بیکن بکس

۶۶۔ فیض عام (فارسی۔متفرقات۔غیر مطبوعہ)

(بحوالہ نادر مکتوباتِ شاہ ولی اللہ دہلوی)

۶۷۔ فیما یجب حفظہ للناظر

- مشمولہ: مجموعہ چہار رسائل...... دہلی: مطبع احمدی۔۱۳۰۷ھ

۶۸۔ فیوض الحرمین (عربی۔قیامِ حجاز کے مشاہدات)

- دہلی: مطبع احمدی۔۱۳۰۸ھ
- کراچی: ایچ ایم سعید کمپنی۔س ن
- اردو ترجمہ: سعادتِ کونین از خرم علی بلہوروی۔دہلی: مطبع احمدی، دریبہ کلاں۔۱۳۱۰ھ
- اردو ترجمہ: مشاہدات و معارف از پروفیسر محمد سرور۔لاہور: سندھ ساگر اکیڈمی۔۱۹۴۷ء
- اردو ترجمہ (مع متن) از مولانا عابد الرحمٰن صدیقی کاندھلوی۔کراچی: قرآن محل
- اردو ترجمہ۔بمبئی: ابناءِ مولوی محمد بن غلام رسول سورتی تاجرانِ کتب

۶۹۔ قرۃ العینین فی ابطال شہادت الحسین (فارسی)

- نادرِ مکتوباتِ شاہ ولی اللہ دہلوی...... (بحوالہ تذکرہ گلشنِ ہند)

۷۰۔ قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین (فارسی۔حضرات ابوبکرؓ و عمرؓ کے افضل ہونے پر بحث)

- (مع حواشی) مولانا محمد احسن نانوتوی۔دہلی: مطبع مجتبائی۔۱۳۱۰ھ
- دہلی: مطبع روز نامہ اخبار۔۱۸۹۹ء
- لاہور: مکتبہ سلفیہ، شیش محل روڈ۔۱۹۷۶ء
- اردو ترجمہ۔دہلی: مطبع روز نامہ اخبار۔۱۸۹۹ء
- اردو ترجمہ از پروفیسر علی محسن صدیقی۔کراچی: قدیمی کتب خانہ، آرام باغ
- عربی ترجمہ از ڈاکٹر مقتدیٰ حسن ازہری۔بنارس (غیر مطبوعہ)

۷۱۔ قرۃ العیون (حصہ ششم)

- آگرہ: مطبع لامع النور۔۱۸۷۹ء (بحوالہ قاموس الکتب اردو جلد اوّل)

۷۲۔ قصیدہ ہمزیہ

- دہلی: مطبع مجتبائی۔۱۹۰۸ء
- مشمولہ: اطیب النغم ...... (بحوالہ شاہ ولی اللہ اور ان کا خاندان)

۷۳۔ القول الجمیل فی بیان سواء السبیل (عربی۔بیعت اوراد و مراقبات وغیرہ کے متعلق)

- مع فوائد از شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی، حواشی از مولانا قطب الدین خاں دہلوی۔مطبع درخشانی۔ ۱۲۶۰ھ[۱۸۴۴ء]
- مصر: مطبع الجمالیہ۔۱۲۹۰ھ[۱۸۷۳ء] (بہ کتابت: عبدالعال احمد)
- دہلی: مطبع روزنامہ اخبار۔۱۳۰۷ھ[۱۸۸۹ء]
- کان پور: ۱۳۱۳ھ[۱۸۹۵ء]
- مع فوائد از شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی، حواشی از مولانا قطب الدین خاں دہلوی۔کراچی: ایچ ایم سعید کمپنی، ادب منزل۔۱۹۷۴ء (درخشانی کا عکسی اڈیشن)
- لاہور: ولی اللہ اکیڈمی (اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، دانشگاہِ پنجاب لاہور۔جلد ۲۳)
- اردو ترجمہ از خرم علی بلہوری۔کان پور: مطبع نظامی۔۱۲۹۱ھ[۱۸۷۴ء]
- اردو ترجمہ: شفاء العلیل۔دہلی: مطبع روزنامہ اخبار۔۱۳۰۷ھ[۱۸۸۹ء]
- اردو ترجمہ: شفاء العلیل مع فوائد شاہ عبدالعزیز، نظر ثانی: بر حواشی نواب قطب الدین احمد خاں دہلوی۔لکھنؤ: مطبع نامی۔۱۸۹۵ء
- اردو ترجمہ: دعوت اور اعمال کا بیان از خرم علی۔کلکتہ: حاجی محمد سعید تاجر کتب۔۱۳۲۵ھ[۱۹۰۷ء]
- اردو ترجمہ از خرم علی۔لاہور: مطبع اسلامیہ۔۱۳۲۹ھ[۱۹۱۱ء]
- اردو ترجمہ: شفاء العلیل۔لاہور: اقبال اکیڈمی، ظفر منزل، تاج پورہ۔۱۹۴۶ء
- اردو ترجمہ۔دیوبند: مطبع رحیمیہ۔۱۹۴۸ء
- اردو ترجمہ: تصوف کے آداب و اشغال اور ان کا فلسفہ از محمد سرور۔لاہور: سندھ ساگر اکیڈمی۔ ۱۹۵۷ء، ۱۹۶۱ء
- اردو ترجمہ از سید محمد فاروق القادری۔مشمولہ رسائل شاہ ولی اللہ دہلوی جلد اوّل۔لاہور: تصوف فاؤنڈیشن، سمن آباد۔۱۴۲۰ھ[۱۹۹۹ء]
- اردو ترجمہ (مع متن) از خرم علی بلہوری۔لاہور: اسلامی اکادمی، اردو بازار
- اردو ترجمہ (مع متن)۔بمبئی: علی بھائی شرف علی اینڈ کمپنی

۷۴۔ قول سدید (عربی)

(شاہ ولی اللہ اور ان کی فقہ میں ذکر ہے)

۷۵۔ کتاب الاحادیث (عربی)

مجموعۂ رسائل (۱) فضل المبین (۲) نوادر من احادیث (۳) در الثمین۔سہارن پور: اختر ہند

۷۶۔ کشف الانوار (غیر مطبوعہ)

(بحوالہ اصولِ فقہ اور شاہ ولی اللہ)

۷۷۔ کشف الغین عن شرح رباعیتین (فارسی۔خواجہ باقی باللہ کی دو رباعیوں کی تشریح)

- دہلی: مطبع مجتبائی۔۱۳۱۰ھ

۷۸۔ لطائف القدس فی معرفت لطائف النفس (تصوف، غیر مطبوعہ)

(مخطوطہ کتب خانہ آصفیہ، حیدرآباد دکن میں موجود ہے)......بحوالہ نادر مکتوباتِ شاہ ولی اللہ

۷۹۔ لمحات (عربی، تصوف)

- مرتبہ و مصححہ مع مقدمہ: مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی۔حیدرآباد سندھ: شاہ ولی اللہ اکیڈمی۔۱۹۶۳ء
- Sufism & the Islamic Tradition مرتبہ ڈی پی فرائی۔لندن: اوکٹگن پریس۔۱۹۸۶ء
- انگریزی ترجمہ از جی ایچ جلبانی۔لندن۔۱۹۸۶ء

۸۰۔ لمعات (فارسی۔تصوف)

- انگریزی ترجمہ از جی ایچ جلبانی۔ لاہور: ۱۹۷۰ء (بحوالہ اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، دانشگاہِ پنجاب لاہور)

۸۱۔ مجموعۂ مکاتیب (فارسی۔غیر مطبوعہ)

(اس میں شاہ ولی اللہ، شاہ اہل اللہ اور شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کے مکتوبات شامل ہیں)

(کتب خانہ جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد دکن میں موجود ہے)

۸۲۔ المسویٰ من احادیث الموطا (عربی شرح الموطا امام مالک)

- دہلی: مطبع مرتضوی۔۱۲۹۳ھ [۱۸۷۶ء]
- المسوی (بارِ اوّل)۔مصفی بر حاشیہ شرح موطا۔دہلی: مطبع فاروقی۔۱۲۹۳ھ [۱۸۷۶ء] بہ اہتمام: سید محمد بن عبداللہ غزنوی سلفی
- دہلی: باہتمام شیخ کفایت اللہ دہلوی، صدر جمعیت العلماء ہند۔۱۳۴۷ھ [۱۹۲۸ء]
- مع عربی حواشی و توضیحی کلمات۔زیرِ اہتمام: مولانا عبیداللہ سندھی۔مکہ مکرمہ۔۱۳۵۱ھ [۱۹۳۲ء]
- (مع مصفی)۔دہلی: مطبع رحیمیہ۔۱۹۴۶ء
- (مع مصفی)۔کراچی: محمد علی کارخانہ تجارتِ کتب۔۱۹۸۰ء
- بہ تصحیح جماعت من العلماء باشراف الناشر۔بیروت: دارالکتب العلمیہ۔۱۹۸۳ء (دو جلدیں)

⊛ عربی شرح۔ مکہ مکرمہ: مطبع سلفیہ۔۱۳۵۴ھ [۱۹۳۵ء] (بہ سعی: عبدالوہاب دہلوی)

۸۳۔ المشاہد (خطی)

(غلام مصطفیٰ قاسمی نے اپنے مضمون 'شاہ ولی اللہ کی تالیفات پر ایک نظر' مطبوعہ ماہ نامہ الرحیم اکتوبر نومبر ۱۹۶۵ء میں بحوالہ مولانا عبید اللہ سندھی ذکر کیا ہے۔)

۸۴۔ مصفیٰ (فارسی شرح الموطا از امام مالک)

⊛ (مع اضافاتِ مفیدہ)۔ بہ اہتمام: مولانا محمد بن عبداللہ غزنوی سلفی۔ جلد اوّل۔ دہلی: مطبع فاروقی۔ ۱۲۹۳ھ [۱۸۷۶ء] جلد دوم۔ دہلی: مطبع مرتضوی۔۱۲۹۳ھ [۱۸۷۶ء] (بحوالہ ماہ نامہ الرحیم۔ اپریل ۱۹۶۶ء)

⊛ (مع المسویٰ)۔ شاہ جہان آباد (دہلی): کتب خانہ رحیمیہ، سنہری مسجد۔ ۱۳۴۶ھ [۱۹۲۷ء]

⊛ (مع المسویٰ)۔ کراچی: محمد علی کارخانہ اسلامی کتب، دستگیر کالونی۔ ۱۹۸۰ء (عکسی اڈیشن)
(اس اڈیشن کے آخر میں کشف الغطاعن رجال الموطا از اشفاق الرحمٰن شامل ہے)

⊛ اردو ترجمہ (کتاب الصیام)۔ لاہور: کتاب خانہ خادم العلوم

⊛ فارسی مقدمہ کا عربی ترجمہ از مولانا عبدالوہاب دہلوی۔ بہ اہتمام مولانا عبید اللہ سندھی (مشمولہ المسویٰ) مکہ مکرمہ۔۱۳۵۱ھ [۱۹۳۲ء]

۸۵۔ معدن الجواہر (عربی)

⊛ اردو ترجمہ از نواب قطب الدین خان۔ دہلی: ۱۸۸۰ء

۸۶۔ المقالۃ الوضیہ فی النصیحۃ و الوصیہ / وصیت نامہ (فارسی)

⊛ دہلی: مطبع دارالسلام۔۱۲۶۳ھ [۱۸۴۶ء]

⊛ شاہ جہان آباد (دہلی): مطبع مطبع الرحمٰن۔ ۱۲۶۸ھ [۱۸۵۱ء]

⊛ فیروز پور: مطبع محمدی۔۱۲۸۵ھ [۱۸۶۸ء]

⊛ لاہور: مطبع محمدی۔۱۳۰۲ھ [۱۸۸۴ء]

⊛ دہلی: مطبع احمدی۔۱۸۹۹ء (بہ اہتمام: ظہیر الدین ولی اللٰہی)

⊛ دہلی: مطبع مجتبائی۔۱۳۰۹ھ [۱۹۱۸ء]، ۱۳۳۶ھ

⊛ ڈابھیل (سورت): مجلس علمی۔۱۹۳۶ء

⊛ بہ تصحیح مولوی عبداللہ بن بہادر علی حسینی۔ ہگلی کلکتہ: مطبع احمدی

⊛ مشمولہ تفہیماتِ الٰہیہ، جلد دوم (ص ۲۴۰-۲۴۷)

- اردو ترجمہ (مع شرح) از قاضی ثناء اللہ پانی پتی۔دہلی: مطبع احمدی۔۱۲۶۸ھ [۱۸۵۱ء]
- اردو ترجمہ (مع متن)۔لکھنؤ: مطبع منشی نول کشور۔۱۸۸۴ء
- اردو ترجمہ۔دہلی: مطبع احمدی۔قبل ۱۳۰۸ھ [۱۸۹۰ء]
- اردو ترجمہ (مع رسالہ دانشمندی)۔دہلی: مطبع مجتبائی۔۱۹۱۸ء
- اردو ترجمہ از محمد ایوب قادری۔مشمولہ مجموعہ وصایا اربعہ۔صدر حیدر آباد سندھ: شاہ ولی اللہ اکیڈمی۔۱۹۶۴ء
- اردو ترجمہ از شیخ احمد پسر شیخ محی الدین تاجرِ کتب۔لاہور: مطبع احمدی
- اردو ترجمہ فارسی تعلیقات، مشمولہ مجموعہ وصایا اربعہ (مرتبہ: محمد ایوب قادری)
- اردو ترجمہ فارسی تعلیقات۔بمبئی: ابناء سورتی
- اردو ترجمہ فارسی تعلیقات۔دہلی
- اردو منظوم ترجمہ از سعادت یار خاں رنگین۔مشمولہ وصایا اربعہ مع توضیحات وحواشی۔محمد ایوب قادری۔حیدر آباد سندھ: شاہ ولی اللہ اکیڈمی۔۱۹۶۴ء
- منظوم پنجابی ترجمہ از حافظ گوہر دین۔لاہور: مطبع سلفیہ، شیش محل روڈ
- تیسری، چوتھی، پانچویں اور ساتویں وصیت پر فارسی تعلیقات از قاضی ثناء اللہ پانی پتی۔فیروز پوری: مطبع محمدی، ۱۲۸۵ھ [۱۸۶۸ء]
- (مع شرح)..... المقالۃ الفصیحہ و الوصیۃ و النصیحہ نواب محمد صدیق حسن خاں۔آگرہ: مطبع مفید عام۔۱۲۹۸ھ [۱۸۸۰ء] (بحوالہ: مجموعہ وصایا اربعہ)

۸۷۔ المقدمۃ السنیہ فی الانتصار للفرقۃ السنیہ (عربی)

(مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی کے ایک رسالہ ردِ روافض کا عربی میں ترجمہ مع اضافہ فوائد وغیرہ)

- مشمولہ المجموعۃ السنیہ۔دہلی: شاہ ابوالخیر اکیڈمی۔۱۹۸۳ء
- مشمولہ المجموعۃ السنیہ۔لاہور: ادارہ معارفِ نعمانیہ، شاد باغ

۸۸۔ المقدمہ (فارسی)

- مشمولہ فتح الرحمن۔میرٹھ: مطبع ہاشمی۔۱۲۸۵ھ [۱۸۶۸ء]
- مشمولہ فتح الرحمن۔کراچی: اصح المطابع، کارخانۂ تجارتِ کتب۔بہ سعی: مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی (بحوالہ: ماہ نامہ الرحیم حیدر آباد سندھ۔ستمبر ۱۹۶۵ء)
- مشمولہ فتح الرحمن۔اسلام آباد: اکادمی دعوۃ دانش گاہِ بین المللی اسلامی۔۱۴۲۲ھ [۲۰۰۱ء]

⊛ مشمولہ فتح الرحمٰن۔لاہور، کراچی: تاج کمپنی لمیٹڈ

۸۹۔ المقدمہ فی قوانین الترجمہ (فارسی)

⊛ اردو ترجمہ (مع متن) از مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی۔ بحوالہ ماہ نامہ برہان دہلی۔ اکتوبر نومبر ۱۹۴۵ء

⊛ سندھی ترجمہ از مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی۔ بحوالہ ماہ نامہ الرحیم سندھی۔ حیدرآباد۔ اکتوبر نومبر ۱۹۶۵ء

۹۰۔ المقدمہ (الموطا کی فارسی شرح المصفٰی کے فارسی مقدمے کا عربی ترجمہ)

⊛ مشمولہ المسویٰ من احادیث المصفیٰ۔ بہ اہتمام: مولانا عبیداللہ سندھی۔ مکہ مکرمہ:۔ ۱۳۵۱ھ [۱۹۳۲ء] (بحوالہ ماہ نامہ الرحیم حیدرآباد سندھ۔ اکتوبر نومبر ۱۹۶۳ء)

۹۱۔ مکاتیبِ حضرت شاہ ولی اللّٰہ (فارسی)

⊛ دو جلدیں (مع تعلیقات) تحقیق: نسیم احمد فریدی امروہوی، تقدیم و تحشیہ: نثار احمد فاروقی۔ رام پور: رضا لائبریری۔ ۲۰۰۴ء

۹۲۔ مکتوب المعارف مع ضمیمہ مکتوبِ ثلاثہ (فارسی)

⊛ مرتبہ ابوالقاسم۔ سہارن پور: مطبع مطلع الانوار۔ ۱۸۸۷ء

۹۳۔ مکتوبِ شاہ ولی اللّٰہ (در بیانِ معارفِ مجدد) بنام خواجہ محمد امین (فارسی)

⊛ مشمولہ المجموعۃ السنیہ۔ دہلی: شاہ ابوالخیر اکیڈمی۔ ۱۹۸۳ء

⊛ مشمولہ المجموعۃ السنیہ۔ لاہور: ادارہ معارفِ نعمانیہ، شاد باغ

⊛ اردو ترجمہ۔ مشمولہ نادر مکتوباتِ شاہ ولی اللّٰہ مرتبہ مولانا نسیم احمد فریدی۔ لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ۔ ۱۹۹۹ء

۹۴۔ مکتوبِ مدنی (عربی)

⊛ مشمولہ کلماتِ طیبات

⊛ مشمولہ تفہیماتِ الٰہیہ (جلد دوم، ص ۲۱۶-۲۳۶)

⊛ اردو ترجمہ از مولانا محمد حنیف ندوی۔ لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ ۱۹۶۵ء

⊛ اردو ترجمہ (مع متن، دو کالمی) فیصلۃ وحدت الوجود و الشہود۔ دہلی: محبوب المطابع برقی پریس (بہ اہتمام: سید عبدالغنی جعفری)

۹۵۔ مکتوباتِ دینی و علمی (فارسی۔ غیر مطبوعہ)

(مخزونہ: انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، تغلق آباد، بھارت)

۹۶۔ مکتوبات (عربی۔۱۰؍مکتوبات)

- مشمولہ حیاتِ ولی از حافظ رحیم بخش دہلوی۔ لاہور: مکتبہ سلفیہ، شیش محل روڈ۔۱۹۵۵ء

۹۷۔ مکتوبات (فارسی۔۲۵؍مکتوبات)

- مشمولہ کلماتِ طیبات از ابوالخیر محمد بن احمد فاروقی نقشبندی مجددی مرادآبادی۔ دہلی: مطبع مجتبائی۔۱۳۰۹ھ[۱۸۹۱ء]

۹۸۔ مکتوبات الشیخ الشاہ ولی اللہ الدہلوی و اولادہ و معاصریہ

- تحقیق اور اردو ترجمہ از شاہ عبدالسلام۔ رام پور: رضا لائبریری۔۲۰۱۰ء (مخطوطہ کا عکس بھی شریکِ اشاعت ہے)

۹۹۔ مکتوبات المجدد بالفارسیہ مع مناقبِ ابی عبداللہ امام بخاری و فضیلتِ ابنِ تیمیہ (۲؍مکتوبات)

- دہلی: مطبع احمدی؛۱۳۰۸ھ[۱۸۹۰ء]
- دہلی: مطبع فاروقی۔۱۳۴۹ھ[۱۹۳۰ء]
- لاہور: مکتبہ سلفیہ، شیش محل روڈ۔۱۹۸۳ء (مع تعلیقات واضافات از مولانا محمد عطاء اللہ حنیف)

۱۰۰۔ منصور (غیر مطبوعہ)

بحوالہ مضمون 'حضرت سید ابوسعید حسنی رائے پوری کے روابط، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کے خاندان سے' از نسیم احمد فریدی، مطبوعہ الرحیم حیدرآباد سندھ۔ اگست ۱۹۶۵ء

۱۰۱۔ نادر مکتوباتِ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (۱۵۲؍مکتوبات)

- تحقیق، ترتیب، اردو ترجمہ وحواشی از مولانا نسیم احمد فریدی۔ مظفر نگر، یوپی: شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اکیڈمی، پھلت۔۱۹۹۸ء
- تحقیق، ترتیب، اردو ترجمہ وحواشی از مولانا نسیم احمد فریدی۔ لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ،۱۹۹۹ء

۱۰۲۔ النبذۃ الابریزیہ فی الطبقۃ العزیزیہ (فارسی)

(شاہ عبدالرحیم کے ننھیالی جدِ اعلیٰ شیخ عبدالعزیز دہلوی اوران کے اسلاف واخلاف کے حالات)

مشمول انفاس العارفین

مشمولہ مجموعۂ خمسہ رسائل۔ دہلی: مطبع احمدی

۱۰۳۔ النخبة فی سلسلة الصحبة (عربی، غیر مطبوعہ)

(المسوی، طبع مکہ مکرمہ، کے مقدمے میں ذکر ملتا ہے)......بحوالہ شاہ ولی اللہ اور ان کا خاندان

۱۰۴۔ النوادر من احادیث سید الاوائل و الاواخر (عربی۔ مسلسلات کے ساتھ)

- سہارن پور: ۱۲۹۱ھ [۱۸۷۵ء]
- سہارن پور: اسلامی پریس۔۱۳۴۴ھ [۱۹۲۵ء] (مشمولہ تحفہ مسلسلات و درالثمین و النوادر)
- حیدرآباد سندھ: شاہ ولی اللہ اکیڈمی

۱۰۵۔ نہایت / نہایات الاصول (غیر مطبوعہ)

(عبدالرحیم ضیا نے مقالاتِ طریقت میں ذکر کیا ہے)......بحوالہ اصولِ فقہ اور شاہ ولی اللہ

۱۰۶۔ واردات (غیر مطبوعہ)

(بحوالہ اصولِ فقہ اور شاہ ولی اللہ)

۱۰۷۔ ہمعات (فارسی۔ تصوف اور متصوفین کے احوال واشغال)

- لاہور: بیت الحکمت۔۱۹۴۴ء
- مرتبہ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں، مولانا نور الحق خاں علوی۔ حیدرآباد سندھ: شاہ ولی اللہ اکیڈمی۔۱۹۶۴ء
- اردو ترجمہ از مولوی عبداللہ شاہ۔ ساڈھورہ (انبالہ): بلالی سٹیم پریس۔۱۳۳۰ھ [۱۹۱۱ء]
- اردو ترجمہ۔ لاہور: مدرسہ قاسم العلوم۔۱۹۴۴ء (بحوالہ قاموس الکتب اردو جلد اوّل)
- اردو ترجمہ: تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفہ تاریخ۔ پروفیسر محمد سرور لاہور: سندھ ساگر اکیڈمی۔۱۹۴۶ء
- اردو ترجمہ: قطرات۔ لاہور: ادارۂ اسلامیات (بحوالہ کتب نما، نومبر ۲۰۰۸ء)
- اردو ترجمہ: نفحات از مولوی فیض میراں مولوی فاضل۔ گجرات: صوفی پرنٹنگ اینڈ پبلشنگ کمپنی

۱۰۸۔ ہوامع شرح حزب البحر (فارسی۔ تصوف)

- دہلی: مطبع احمدی۔۱۳۰۲ھ [۱۸۸۴ء]
- دہلی: مطبع مجتبائی۔۱۳۳۱ھ [۱۹۱۲ء]
- اردو ترجمہ۔ دہلی: مطبع احمدی متعلق مدرسہ عزیزی۔۱۳۰۸ھ [۱۸۹۰ء]
- اردو ترجمہ (مع اضافہ متفرق اوراد) از محمد عبدالاحد۔ دہلی: مطبع مجتبائی۔۱۹۱۳ء

چھپتے چھپتے: فاضل گرامی قدر جناب محمد عزیر شمس (مقیم مکہ مکرمہ) نے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے مفصلہ ذیل رسائل تین جلدوں پر مشتمل مرتب کیے ہیں، جو عن قریب بیروت سے اشاعت پذیر ہوں گے، اِن شاء اللہ العزیز۔

رسائل الشاہ ولی اللہ الدہلوی میں حسب ذیل عربی رسائل شامل ہیں:

- فتح الخبیر
- تاویل الاحادیث
- الفضل المبین یا مسلسلات (مع أربعون حدیثاً)
- الدرالثمین
- النوادر
- تراجم ابواب البخاری
- شرح تراجم بعض ابواب البخاری
- الارشاد الی مہمات علم الاسناد
- الانصاف
- عقد الجید
- المقدمۃ السنیۃ
- السر المکتوم
- حسن العقیدہ
- رسالۃ فی مناقب ابن تیمیۃ
- اطیب النغم (وقصائد اخری بالعربیۃ)
- اجازات (بالعربیۃ) شاہ ولی اللہ کی اپنے فارغ التحصیل تلامذہ کو عطا کی گئی اسناد (مطبوعہ وغیر مطبوعہ)، جامع: محمد عزیر شمس (مکہ مکرمہ)
- البدور البازغۃ
- االخیر الکثیر
- فیوض الحرمین
- القول الجمیل
- لمحات
- مکتوب مدنی (ومکتوبات اخری بالعربیۃ)
- حواش علی صحیح البخاری (شاہ ولی اللہ دہلوی کی تحقیقاتِ حدیث صحیح بخاری کے ایک قلمی نسخے کی روشنی میں) ڈاکٹر محمد عتیق الرحمٰن۔ شاہ ولی اللہ اکیڈمی، پُھلت، مظفرنگر، یو پی ۱۹۰۷ء

درج ذیل فارسی رسالوں کے عربی ترجمے اس مجموعے میں شامل ہیں:

- الفوز الکبیر
- مقدمۃ فی قوانین الترجمۃ
- مقدمہ المصفیٰ
- اتحاف النبیہ
- الجزء اللطیف
- انسان العین
- المقالۃ الوضیۃ
- رسالۃ دانشمندی
- تحفۃ الموحدین
- البلاغ المبین

.... قلم ایں جا رسید و سر بہ شکست۔

ڈاکٹر اصغر عباس*

سرسید اور اکبر الٰہ آبادی

خان بہادر سید اکبر حسین اور سرسید کو ہماری تہذیبی تاریخ کے دو متضاد دھاروں کا ترجمان بتایا جاتا ہے اور لسان العصر اکبر کی شاعری کو سرسید تحریک کے ردِعمل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ محمد یحییٰ تنہا نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ 'اگر سرسید اور اودھ پنچ نہ ہوتے تو اکبر شاعر ہی نہ ہوتے۔ سرسید کے ہر کام پر نکتہ چینی کرنا ان پر فرض تھا اور اس کی اشاعت کے لیے اودھ پنچ کے اوراق وقف تھے، رفتہ رفتہ وہ ایک زبردست شاعر بن گئے۔' اکبر سے متعلق طالب الٰہ آبادی نے اپنی کتاب [؟] میں لکھا ہے کہ جب ۱۸۸۱ء میں وہ منصف درجۂ دوم ہو کر خورجہ ضلع بلند شہر گئے تو کوشش کر کے سرسید اور مولوی سمیع اللہ خاں نے انھیں علی گڑھ بلایا اور دونوں میں صاحب سلامت ہو گئی۔ فاضلوں کے اس طرح کے اُور بھی بیانات ہیں، جو خاصے مغالطہ انگیز ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ اکبر، سرسید تحریک کے اساسی ارکان میں تھے اور انھوں نے آخر دم تک بانی تحریک سے بہت مضبوط رشتہ قائم کر رکھا تھا۔ دونوں میں کوئی نظریاتی اختلاف نہ تھا، بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ ان کے عقیدت کیشانِ باصفا میں اکبر کسی سے پیچھے نہ تھے تو شاید بے جا نہ ہوگا۔ اگلی سطور میں سرسید اور علی گڑھ سے اکبر کے تعلقات کی نشان دہی کی جائے گی اور یہ بھی دیکھا جائے گا کہ ان کے کلام میں شیخ و سید کی نوعیت کیا ہے۔

سرسید اور اکبر کے روابط کا پہلا نقش ہمیں ۲۶ دسمبر ۱۸۷۰ء کو ملتا ہے۔ اسی روز سعید کو اُس زمانے کے تقاضوں سے نبرد آزما اور عہدہ برآ ہونے کے لیے سرسید نے بنارس میں خودنگری اور خودشناسی کی تحریک کی نیو 'کمیٹی خواستگار ترقی تعلیم مسلمانان' کے نام سے اُٹھائی تھی۔ یہ واقعہ مطبع شامِ اودھ لکھنؤ میں اخبار اودھ پنچ کی پیدائش سے سات برس پہلے کا ہے۔ مذکورہ کمیٹی کے جلسہ میں یہ طے پایا تھا کہ 'ہمارے یہاں علوم قدیمہ کا رواج کیوں گھٹ گیا ہے اور علومِ جدیدہ کیوں رواج نہیں پاتے۔' اس موضوع پر رسالہ لکھنے کے لیے انعامی مقابلے کا اشتہار دیا جائے۔ میعادِ معین تک

---

* گلشن دوست، ۴/۱۰۸۵، سرسید نگر، سول لائنز، علی گڑھ

پچیس رسالے کمیٹی کو موصول ہوئے تھے۔ انیس ممبران کی ایک سلیکٹ کمیٹی ان رسالوں کے جائزہ کے لیے مقرر ہوئی تھی، جس کے کلیدی ممبر اکبرالٰہ آبادی بھی تھے۔ سلیکٹ کمیٹی نے رسالوں کو دیکھنے کے بعد ایک رپورٹ لکھی کہ 'تعلیم کے لیے کون سا عمدہ طریقہ ہے اور کون کون سی زبانیں اور کون کون سے علوم اور کس طرح ان کو پڑھائے جاویں۔' ۱۵ر اپریل ۱۸۷۲ء کو جب سلیکٹ کمیٹی نے اپنی رپورٹ پیش کی تو سید اکبر حسین نے اپنی یہ رائے لکھی: 'مجھ کو جناب سید احمد خاں کی اعلیٰ اور عمدہ اور حکیمانہ تجاویز سے بہ دل اتفاق کلی ہے۔ ہر چند کہ مولوی فرید الدین احمد [سرسید جمہوری مزاج کے حامل تھے اور اسی کمیٹی کے نہیں، بلکہ سرسید تحریک کی دوسری کمیٹیوں کے ہر ذی فہم کو یہ حق حاصل تھا کہ وہ اپنے اختلافات کا اظہار کرے] کا خیال اس تصورِ خیالی ہونے کی نسبت مسلمانانِ ہند کے عادات وعقائد و حالاتِ موجودہ پر نظر کرنے سے صادق آتا ہے اور اس تدبیرِ بے نظیر کی تکمیل اجرا کی تمنا مرحلہ امید وبیم میں معلوم ہوتی ہے، لیکن جب ہم اس تشریح وتوضیح پر نظر کرتے ہیں، جو جناب سید احمد خاں صاحب نے تجویز اور عمل دونوں چیزوں کے امتیاز کے باب میں فرمائی ہے تو ہم بے تامل متفق الرائے ہو کر خدا سے اپنے عمدہ ارادوں اور ان کے پورا ہونے کی دعا مانگتے ہیں۔'

مذکورہ رپورٹ پر اکبر کی رائے سے اس امر کی توثیق ہو جاتی ہے کہ وہ سرسید اور ان کی تحریک کے مقاصد سے پوری طرح متفق تھے۔ یہ رپورٹ ایک کلاسیکی رپورٹ ہے، جو اپنے زمانے سے باہر نکل کر آج بھی معنویت رکھتی ہے۔ یہ فکر انگیز بھی ہے اور خیال آفریں بھی۔

یہ دلچسپ بات ہے کہ اخبار اودھ پنچ کے اجرا کے دو سال بعد اکبر نے الٰہ آباد میں اپنے مکان پر علی گڑھ کالج کی یونین کلب کے طرز پر ایک کلب محمدن کلب ۲۱ر نومبر ۱۸۷۹ء کو قائم کیا تھا۔ بعد میں یہ کلب کرایے کے انگریزی طرز کے ایک وسیع مکان میں منتقل ہو گیا تھا۔ کلب کی سالانہ رپورٹ لکھتے ہوئے اکبر نے مسلمانوں کی دوں ہمتی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا کہ اس کے باوجود کہ کچھ لوگوں نے سوسائٹیاں اور انجمن اصلاحِ احوال کے لیے قائم کی ہیں، لیکن ان میں سب سے اعلیٰ درجہ کا انتظام سید احمد خاں صاحب کی مساعیِ جمیلہ سے ہوا ہے اور حق یہ ہے کہ اصلی ترقی تحصیلِ علم پر منحصر ہے۔ پس قومی ترقی کی سوائے اس کے، اور کوئی تدبیر نہیں ہے کہ جہاں تک ممکن ہو، لوگ اپنی اولاد کو علومِ مفیدہ پڑھائیں، فنونِ لطیفہ سکھائیں، ان کو دُنیا کے کاموں کے لائق بنائیں اور ان کے دلوں میں بلند خیالات، حبِ قومی اور حبِ وطن اور سچی عزت کا احساس پیدا

کریں...... میری رائے میں مدرسۃ العلوم اسی غرض سے قائم ہوا ہے...... افسوس ہے کہ اس کے بانی کی ذاتی وضع اور خیالات سے ناخوش ہو کر ہم لوگ مدرسۃ العلوم سے بھی اعراض کرتے ہیں۔ اگرچہ مسلمانوں کی طرف سے حمیتِ مذہبی اور محبتِ اسلام وعقائد کا اظہار خوشی کی بات ہے، مگر زیادہ خوشی کی بات یہ ہے کہ وہ لوگ منتظمانِ مدرسۃ العلوم کو ان باتوں کا نشان دیں، جو فی الواقع دینِ اسلام کے حق میں مضر ہوں اور ان باتوں کو دُور کرائیں اور ایک ایسے مدرسے کو، جو مضبوط ہاتھوں سے اور اعلیٰ درجہ کی کوششوں سے قائم کیا گیا ہے، اپنے حق میں غیر مفید نہ رہنے دیں۔' انھوں نے اس رپورٹ میں مفتیانِ شرع پر طنز کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ 'البتہ یہ افسوس ہو سکتا ہے کہ ایسا مدرسہ کسی ایسے مقدس اور متشرع بزرگ کی کوشش وتحریک سے کیوں نہ قائم ہوا، جن کی نیک نیت اور اسلام دوست ہونے کی نسبت ذرا شبہ باقی نہ ہو سکتا، لیکن اب اس افسوس سے کیا فائدہ:

ایں سعادت بزور بازو نیست　　　تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

علی گڑھ کالج سے اکبر کی دلچسپی کا اندازہ اس سے لگائیے کہ جب وہ خورجہ ضلع بلند شہر میں منصف درجہ دوم تھے تو انھوں نے اپنے گھر پر ۱۶/جولائی ۱۸۸۲ء کو تعمیراتِ مدرسۃ العلوم کی مدد کے لیے ایک میٹنگ بلائی، جس میں خورجہ اور بلند شہر کے عمائدین شریک تھے۔ اس جلسہ میں علی گڑھ کالج کے طالب علم اور اکبر کے چھوٹے بھائی سید اکبر حسن نے کہا کہ 'حسن اتفاق سے مجھ کو بھی آج اس جلسہ میں شریک ہونے کا موقع ملا ہے۔ مَیں اپنی طرف سے اور اپنے تمام مسلمان اور ہندو دوستوں کی طرف سے، جو طالب علم مدرسۃ العلوم کے ہیں، آپ صاحبوں کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ آپ نے اس کام میں روپیہ صَرف کیا، جو ہم لوگوں کی تعلیم سے محبت رکھتے ہیں، جیسی اپنی اولاد سے اور یہی پہچان قومی زندگی کی ہے۔' اس تقریر پر خوب تالیاں بجائی گئیں۔ اسی کالج کو حالی نے پیکرِ صد معنیٔ جمال کہا تھا اور اکبر الہ آبادی اس کو یوں خراجِ محبت پیش کرتے ہیں:

ظاہر میں اگرچہ رازِ سربستہ ہے
مضمون لطیف و خوب برجستہ ہے
پودا نہیں پھول کا، علی گڑھ کالج
گل دان میں مسلمانوں کے گل دستہ ہے

انیسویں صدی کی آخری دہائی میں سرسید کی قیادت میں ایک وفد نظام حیدر آباد کی خدمت

میں کالج کی امداد کے لیے گیا تھا۔ وفد کی نمایاں کامیابی سے خوش ہو کر اکبر نے مادۂ تاریخ نکالا۔ سرسید، اکبر کو اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ آپ نے عمدہ مادۂ تاریخ 'فیاضی نظام' نکالا ہے، جو بے مثل ہے۔ اس پر چند مصرعے نہیں، چند اشعار لگا دیجیے، جس میں کسی قدر حال، قوم کی حالت کا اور ضرورتِ تعلیم اور ڈیپوٹیشن کا، نظام کے پاس جانے کا ذکر ہو، تاکہ اس حال کے معلوم ہونے سے مادۂ تاریخ کی خوبی اور عمدگی ظاہر ہو۔' اکبر نے فرمائش کی تعمیل کی اور پندرہ شعر کا قطعہ تاریخ کہا، جس میں یہ اشعار بھی تھے:

صدمے اُٹھائے ، رنج سہے ، گالیاں سنیں
لیکن نہ چھوڑا قوم کے خادم نے اپنا کام
نیت جو تھی بخیر تو برکت خدا نے دی
کالج ہوا درست بصد شان و احترام

اکبر سرسید کے جذبۂ ایثار و عمل کے معترف تھے۔ ان کی مومنانہ سیرت، ان کی بے ریائی و بے حرصی اور جرأت کا ذکر انھوں نے کلیات میں کئی جگہ کیا ہے:

واہ رے سیدِ پاکیزہ گہر! کیا کہنا
یہ دماغ اور یہ حکیمانہ نظر ، کیا کہنا
قوم کے عشق میں پُرسوز جگر ، کیا کہنا
ایک ہی دھن میں ہوئی عمر بسر ، کیا کہنا

سرسید کی وفات پر اکبر نے جو قطعہ کہا ہے، اس میں ان کی خوبیوں کا خوب صورت نقشہ کھینچا ہے:

ہماری باتیں ہی باتیں ہیں ، سید کام کرتا تھا
نہ بھولو فرق ، جو ہے کہنے والے ، کرنے والے میں
کہے جو چاہے کوئی، مَیں تو یہ کہتا ہوں ، اے اکبر!
خدا بخشے ، بہت سی خوبیاں تھیں مرنے والے میں

اکبر جن دنوں حوالی علی گڑھ میں منصف تھے، جمال الدین افغانی کا زبردست مداح اور مصر کی تحریک آزادی کا مددگار انگلستان کی پارلیمنٹ کا ممبر ویلفرڈ اسکارن بلنٹ ہندستان آیا۔ اسے

سرسید نے علی گڑھ کالج میں مدعو کیا۔ اس زمانے میں انگریزی حکومت کی پالیسیوں کے کسی مخالف کو مدعو کرنا جرأت کی بات تھی۔ اسے عربی اور اردو میں سپاسنامہ پیش کیا گیا۔ سرسید نے اس کا خیر مقدم کرتے ہوئے نو آبادیاتی نظامِ عمل پر حملہ کرتے ہوئے یہ بھی کہا کہ 'ہماری کوشش تھی کہ ہم میں اور انگریزوں میں باہم sympathy قائم ہو، مگر مَیں بہت افسوس کے ساتھ اور لمبے تجربے کے بعد یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ ہماری یہ خواہش ابھی تک پوری نہیں ہوئی۔' میرا قیاس ہے کہ بلنٹ کی کتاب *Future of Islam* کا اردو ترجمہ سرسید کی تحریک پر اکبر نے کیا تھا، بعد میں علی گڑھ کالج کے استاد ٹامس واکر آرنلڈ سے سرسید نے *Preaching of Islam* بھی لکھوائی تھی۔ اقبال نے اپنی نظم 'نالۂ فراق' میں انھیں آرنلڈ کو خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔ *Future of Islam* کے بارے میں اکبر نے لکھا ہے کہ تمام مسلمانوں کے لیے، جو زندہ دل ہیں یا جن کو زندہ دلی کی خواہش ہے، یہ کتاب نہایت غور اور توجہ کے لائق ہے۔

یہاں زندہ دلی کو اکبر تفریح اور تفنن کے معنی میں نہیں، بلکہ سرسید جن معنوں میں استعمال کرتے تھے، یہاں وہ معنی مراد ہیں، یعنی یہ لفظ تہذیب و شائستگی کی بنیادی صفات پر حاوی ہے۔ میر درد کا یہ شعر سرسید کی تحریروں میں جا بجا ملتا ہے:

مجھے یہ ڈر ہے ، دلِ زندہ! تو نہ مر جائے
کہ زندگانی عبارت ہے تیرے جینے سے

Future of Islam مترجمہ اکبر پر سرسید کے رفیقِ اوّل مولوی ذکاء اللہ نے معنی خیز تبصرہ کیا تھا۔

سرسید کے تہذیبی مقاصد کا ترجمان اور ان کی تمناؤں کا ایک اہم مرکز مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی سرگرمیاں بھی تھیں۔ لسان العصر بھی اس کانفرنس کے پانچویں سالانہ اجلاس کی اسٹینڈنگ کمیٹی کے رکن تھے۔ وہ ۲۲/ مارچ ۱۸۹۰ء کے اپنے خط میں سرسید کو لکھتے ہیں: قومی ترقی کی تدبیروں میں سے ایجوکیشنل کانگریس بھی ایک نہایت عمدہ تدبیر ہے۔ جو لوگ عقل مندی کے ساتھ غور کرتے ہیں، وہ اس نوعمر کانگریس کو ایک ایسا پودا سمجھتے ہیں کہ اگر اس کی تربیت اور پرورش کی جائے تو وہ ایک عظیم الشان بارآور درخت ہو جائے گا۔ مَیں اس کو ایک قومی سالانہ جلسہ سمجھ کر اس کی حدودِ کارروائی کو وسیع تر دیکھنا چاہتا ہوں۔

جب ہاتھرس ضلع علی گڑھ میں منصف درجہ اوّل سے سب جج ہوکر اکبر کا تبادلہ کان پور ہوا تو علی گڑھ سائنٹفک سوسائٹی کے ہال میں ان کا رخصتی ڈنر ہوا، جس میں انگریزی اور ہندستانی الوانِ نعمت میز پر چنے تھے۔ ڈنر میں علی گڑھ کالج کے پرنسپل تھیوڈور بک (۱۸۵۹ء-۱۸۹۹ء) اور سرسید بھی تھے۔ سرسید نے تقریر کرتے ہوئے کہا کہ جب تک آپ Sub نہیں تھے تو سب میں شامل تھے اور جب Sub ہوئے تو ہم سب سے جدا ہوئے۔ دورانِ تقریر انھوں نے یہ بھی کہا کہ آپ نیک مزاج ہی نہیں، بلکہ نازُک مزاج بھی ہیں، لیکن آپ کی نازُک مزاجی میں بھی عجیب طرح کی دِل رُبایانہ ادا ہے، جو دوستوں کو خوش اور فریفتہ کرتی ہے۔

اکبر کے کلیات میں علی گڑھ تحریک کے عمائدین اور حاشیہ نشینوں کا ذکر جس صورت میں ہوا ہے، وہ حقیقت افروز بھی ہے اور معلومات افزا بھی۔ ان میں سے اکثر کی وفات پر انھوں نے اپنے ذاتی تاثرات کا اظہار کیا ہے، جس سے ان لوگوں کے جاذبِ توجہ نقوش سامنے آتے ہیں اور جن قدروں پر اکبر کا ایمان تھا، وہ بھی ان کے سہارے نمایاں ہوتی ہیں۔

تھیوڈر بک چوبیس سال کی عمر میں علی گڑھ کالج کے پرنسپل مقرر ہوئے تھے۔ انتالیس سال کی عمر میں جب ان کا انتقال ہوا تو ہندستان کے طول وعرض میں اتنے ماتمی جلسے ہوئے، جو شاید ہی کسی انگریز کے ہوئے ہوں۔ اکبر کہتے ہیں:

افسوس ہے کہ مرگئے بک ، اب نہیں کوئی
اس درجہ جس میں علم ہو ، اس درجہ حلم ہو

شملے پہ جان دی تو تعجب ہے اس میں کیا
لازم تھی وہ جگہ جو بمقدارِ علم ہو

سرسید کے نابغہ روزگار چھوٹے بیٹے سید محمود (۱۸۵۰ء-۱۹۰۳ء)، جنھیں مولوی عبدالحق بونوں میں دیو کہتے تھے۔ ان کی وفات کا غم اکبر نے بھی محسوس کیا تھا:

نہ وہ بک رہ گئے نہ سرسید — دلِ احباب سے نکلتی ہے آہ
ذاتِ محمود سے تسلی تھی — لی انھوں نے بھی آج خلد کی راہ
بولی عبرت کہ ہوش میں آؤ — اے حریصانِ شان وشوکت وجاہ!
مٹ گیا نقشِ احمد و محمود — رہ گیا لاؔ الہ الا اللہ

سید محمود کے بیٹے راس مسعود کی وفات پر اقبال نے کہا تھا:

رہی نہ آہ! زمانے کے ہاتھ سے باقی
وہ یادگارِ کمالاتِ احمد و محمود

سرسید کے ساتھ حالی نے بھی قوم کی ادبی اور تہذیبی اصلاح میں غیر معمولی حصہ لیا تھا، لیکن اودھ پنچ ان کا شدید مخالف تھا، جب کہ سرسید کے رفقا میں حالی سے اکبر سب سے زیادہ متاثر تھے۔ اکبر محمدن کلب الٰہ آباد کی رپورٹ میں رقم طراز ہیں: اس میں شک نہیں کہ اس وقت بہت سے نیک طینت اور عالی خیال بزرگوار مثل الطاف حسین صاحب پانی پتی متخلص بہ حالی وغیرہ اس فرض کو انجام دے رہے ہیں اور طرح طرح سے بذریعہ تصنیفات و مضامین مندرجہ اخبارات قوم کے سامنے چمکتے ہوئے آئینے لگا رہے ہیں کہ وہ اپنی حالت کو دیکھے اور اس کی اصلاح کی فکر کرے۔

خواجہ محمد زکریا نے جو کتاب نثر اکبر الہ آبادی مرتب کی ہے، اس میں اکبر پہ جگہ جگہ حالی کے اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ یہی نہیں، سرسید اور حالی نے جس نئے طرزِ تحریر کو رائج کیا تھا، اس کی پیروی اکبر بھی کرتے ہیں۔ حالی کے متعلق اکبر کے یہ اشعار دیکھیے:

بے ہنر ہو کر جو بیٹھو ، طعنۂ حالی سنو
با ہُنر ہو کر جو چمکو ، قوم سے گالی سنو

ہم کو پیرانِ طریقت نے یہی دی ہے صلاح
قصۂ منصور دیکھو اور قوالی سنو

الحاد کی بنیاد ہے جس چیز نے ڈالی
دشمن اسے سمجھے گی نظر دیکھنے والی

اکبر کی فغاں کو نہ کہو خام خیالی
فرماتے ہیں رو رو کے یہ خود حضرتِ حالی

اے خاصۂ خاصان رسل! وقتِ دعا ہے
اُمت پہ تری آکے عجب وقت پڑا ہے

جن دنوں اکبر حوالیِ علی گڑھ میں منصف تھے اور شبلی، علی گڑھ کالج میں درس دیتے تھے،

دونوں میں بڑی گاڑھی چھنتی تھی۔ شبلی کے فکاہیہ اشعار، ہوسکتا ہے، اسی صحبت کا اثر ہوں۔ ان کی وفات پر اکبر نے اپنے جذباتِ غم کا اظہار اس طرح کیا ہے:

شبلی ہی اٹھ گئے تو مَیں اب جاؤں کس کے پاس
شعر و سخن کی بزم نظر آتی ہے اُداس

ڈھونڈا جو دل نے مادّۂ سالِ انتقال
پھرنے لگا نگاہ میں 'یارِ سخن شناس'

علی گڑھ کالج کے سیکرٹری محسن الملک سے بھی اکبر کے گہرے مراسم تھے۔ وہ اپنے ایک مکتوب میں محسن الملک کو لکھتے ہیں: 'میرا ارادہ تھا کہ علی گڑھ کچھ زیادہ قیام کروں اور کالج کے ضروری امور کے متعلق آپ سے اطمینان اور تفصیل کے ساتھ گفتگو ہو' لیکن کسی فوری ضرورت کے سبب انھیں الٰہ آباد جانا پڑ گیا۔ محسن الملک لکھتے ہیں کہ 'بعد پنشن لینے کے، ان کا ارادہ قومی خدمت کا ہے اور علی گڑھ کالج کو اپنے دل و دماغ اور زبان و قلم سے مدد دینے کا خیال ہے۔' کلیات میں اکبر نے جابجا محسن الملک کے بارے میں اظہار خیال کیا ہے:

زندہ ہے جس سے بزمِ قومی
وہ کون ہے؟ صرف محسن الملک

مہدی نے گھر کیا ہے دلِ شیخ و رند میں
سید کا جانشین ہے وہ آج ہند میں

سرسید کے رفیق وقار الملک کی وفات پر اکبر کہتے ہیں:

مردِ دیں دار تھے وقار الملک — ان کا مدّاح رہتا تھا کُل ملک
حاکموں میں بہت معزز تھے — اہلِ علم و خرد کے مرکز تھے
آپ کیا پوچھتے ہیں، کیسے تھے — یادگارِ سلف تھے، ایسے تھے
یاد میں ان کی لوگ رہتے ہیں — 'رحمۃ اللہ علیہ' کہتے ہیں

جن دنوں اکبر کی زندگی چراغ سحری ہو رہی تھی، صاحب زادہ آفتاب احمد خاں (علی گڑھ کے پہلے وائس چانسلر تھے، جو وہاں کے طالب علم بھی رہ چکے تھے) نے غالباً انھیں مسلم ایجوکیشنل

کانفرنس کے اجلاس کی صدارت کے لیے لکھا۔ ۹ر دسمبر ۱۹۱۶ء کے اپنے خط میں اکبر انھیں لکھتے ہیں:
'چار پانچ سال میں ایسی شکایات اور عوارض میں مبتلا ہوں کہ کسی باضابطہ مجلس میں شاید دو گھنٹے تک بھی بہ اطمینان نہیں بیٹھ سکتا۔ اس موسم (ماہ دسمبر) میں معذوریاں اَور بھی بڑھ جاتی ہیں۔ غذا میں ایسی احتیاط ملحوظ ہیں کہ سفر میں بھی کسی کا مہمان نہیں ہوسکتا۔ انھیں وجوہ سے مدت سے آپ کی ملازمت سے مسرّت حاصل نہ کرسکا۔ آپ ملت کے ایک بڑے باخبر اور سرگرم خیر طلب ہیں۔ اللہ آپ کو کامیاب فرمائے۔'

ان معروضات سے یہ بات صاف ہوگئی ہوگی کہ اکبر نہ صرف یہ کہ سرسید کے گوشۂ فکر و عمل کے حامی و ناصر تھے، بلکہ وہ تاحیات ان کی تحریک کے شانہ بہ شانہ رہے۔ یہ بات بھی خاصی مغالطہ انگیز ہے کہ سرسید پکّے مغرب مآب تھے۔ واقعہ صرف یہ ہے کہ وہ مغربی تہذیب کے صحت مند عناصر کو جذب کرنے کے حق میں تھے۔ انھیں اکبر سے کہیں زیادہ اپنی تاریخ اور اساس کا احساس تھا۔ وہ زندگی کو ایک ایسا راستہ سمجھتے تھے، جو آگے چلنے کے لیے ہوتا ہے، بندگلی نہیں۔ وہ علی گڑھ کالج کے ذریعہ ایسے افراد تیار کرنا چاہتے تھے، جو اپنے ثقافتی ورثے کو نہ صرف محفوظ رکھیں، بلکہ اس میں اضافہ بھی کریں۔ اکبر بھی جدید علوم کے حصول کے حامی تھے۔ لیلیٰ کی ماں کا مجنوں سے ایم اے پاس کرنے کا اصرار ہی اس کا بیّن ثبوت ہے کہ وہ عصری علوم کو قوم کے حق میں مفید سمجھتے تھے۔ وہ انگریزی وضع کا کوٹ پتلون اور علی گڑھ کٹ پائجامہ پہنتے تھے، جب کہ سرسید تو بدنام ہیں، ان کا کوٹ تو ٹرکش وضع کا ہوتا تھا۔ اکبر نے مولوی علی بخش خاں شرر اور مولوی سید امداد العلی کی طرح سرسید پر کبھی جنت کا دروازہ بند نہیں کیا۔ واقعہ یہ ہے کہ مغرب سے مرعوبیت سرسید اور اکبر دونوں کو ناگوار تھی، اصلاحِ احوال کے سلسلے میں دونوں کی نظر ایک ہی منزل پر تھی۔ فرق یہ ہے کہ اُس دَور کے مسائل کا سرسید نے عقلی تجزیہ کیا ہے، جب کہ ان مسائل کے سلسلے میں اکبر کا ردِ عمل جذباتی ہے اور غالباً اسی لیے ہندستان کی قبلہ رُو جماعت میں ان کا کلام خاصا مقبول ہوا، جب کہ سرسید نثر میں مغرب سے مرعوبیت کا رونا روتے رہے، لیکن اقبال کے خطبات کی طرح ان کا نوٹس بھی نہیں لیا گیا۔

لسان العصر اکبر کی کلیات میں دس بیس نہیں، سیکڑوں اشعار ایسے ہیں، جن کی تان سرسید اور ان کی تحریک پر ٹوٹتی ہے؛ لیکن اس نازک فرق کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ اکبر سرسید کی ذات کے نکتہ چیں نہیں ہیں، بلکہ ان کی تحریک سے معاشرہ میں جو بوقلمونیاں پیدا ہو رہی تھیں، اکبر ان پر گہرے نشتر

لگاتے ہیں۔ اکبر نے اس کی صراحت بھی کر دی ہے:

شیخ و سید سے تو خالی نہیں ذکرِ شاعر
ذات سے ان کی مخاطب نہیں فکرِ شاعر

کتابیات:

- اکبر الٰہ آبادی: قطعات و رباعیات اکبر مرتبہ احسان الحق بھیا۔ کراچی: بزمِ اکبر، ۱۹۴۸ء (جلد اوّل)، ۱۹۵۲ء (جلد دوم)
- اکبر الٰہ آبادی: کلیات اکبر۔ کراچی: بزمِ اکبر، ۱۹۵۱ء (جلد اوّل)، ۱۹۵۲ء (جلد دوم، جلد سوم)
- اکبر الٰہ آبادی: نثر اکبر الہ آبادی، مرتبہ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا
- حالی، خواجہ الطاف حسین: حیات جاوید۔ لاہور: اکادمی پنجاب، ۱۹۵۷ء
- محمد اکرام، شیخ: موجِ کوثر۔ لاہور: فیروز سنز، ۱۹۶۵ء

رسائل و جرائد:

- تہذیب الاخلاق......۱۲۸۹ھ
- علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ: ۱۸۷۹ء، ۱۸۸۰ء، ۱۸۸۱، ۱۸۸۲، ۱۸۸۳ء، ۱۸۸۴ء، ۱۸۹۰ء، ۱۸۹۱ء
- علی گڑھ میگزین، اکبر نمبر
- نگار، سرسید نمبر

□□□

ڈاکٹر انور سدید*

ڈاکٹر وزیر آغا اور انشائیہ

ڈاکٹر وزیر آغا شاید اردو کے واحد ادیب ہیں، جن کا نام اردو ادب کی ایک صنفِ اظہار کے ساتھ کچھ اس پختگی سے وابستہ ہو گیا ہے کہ اب اس صنف کا تصور وزیر آغا کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ یہ صنفِ اظہار انشائیہ ہے اور اسے وسیع پیمانے پر متعارف کرانے، اس کا دائرہ تخلیق بڑھانے، تخصیصی نقوشِ فن اُجاگر کرنے اور اس کی 'بوطیقا' کی ترتیب و تدوین میں وزیر آغا نے سب سے زیادہ خدمات انجام دی ہیں۔ انشائیہ نگار کی حیثیت سے وزیر آغا کا طلوع ۱۹۵۶ء کے لگ بھگ ہوا تھا۔ اُس وقت سر سید احمد خاں سے لے کر ممتاز مفتی اور امجد حسین تک کے مضامین میں انشائیہ کے نقوش بکھرے بکھرے سے تھے۔ فنی بوطیقا غیر مرتب اور منتشر حالت میں تھی۔ اس کی کیفیت کچھ یوں تھی کہ لکھنے والوں کو خود یہ معلوم نہ ہوتا تھا کہ وہ انشائیہ لکھ رہے ہیں۔ مولیر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب اسے بتایا گیا کہ وہ تمام عمر نثر بولتا رہا ہے تو وہ حیران ہو گیا تھا۔ کچھ یہی صورت اردو کے انشائیہ نگاروں کی تھی، جو ڈاکٹر جانسن کی وضع کردہ تعریف کے مدار میں لاشعوری طور پر داخل ہو جاتے تھے اور اپنے ذہن کی آزاد ترنگ سے غیر منظّم، بے ترتیب اور غیر ہضم شدہ نثر کا مضمون پیش کر دیتے، جو عنوان کی تشریح شرح و بسط سے کر دیتا تھا، لیکن انھیں یہ علم نہیں ہوتا تھا کہ وہ انشائیہ لکھ رہے ہیں۔ مَیں نے جب ایک مرتبہ معروف افسانہ نگار ممتاز مفتی کو بتایا کہ ان کی کتاب غبارے کے مضامین میں 'پہاڑ'، 'باپ' اور 'پڑھانا' مکمل انشائیے ہیں اور ان کا شمار انشائیہ نگاروں کے پیش رَووں میں شامل کرنا واجب ہے تو انھوں نے کمال سادگی سے کہا: انور سدید! اُس وقت تو مجھے پتا ہی نہیں تھا کہ مَیں انشائیہ لکھ رہا ہوں۔ یہ بات تو میرے سامنے تم نے کھولی ہے۔

میرا خیال ہے کہ انشائیہ کی طرف وزیر آغا کی پیش قدمی بھی کچھ اسی قسم کی لاشعوری تھی، یعنی ابتدا میں شاید انھیں بھی معلوم نہیں تھا کہ وہ انشائیہ لکھ رہے ہیں یا اردو ادب کی ایک نئی صنف کو متعارف کرا رہے ہیں۔ ان کا اس قسم کا پہلا نثر پارہ ماہ نامہ ادبی دُنیا (مدیر: مولانا صلاح الدین

* ۲۷ ارسلج بلاک، علامہ اقبال ٹاؤن، لاہور

احمد) میں اپریل ۱۹۴۹ء میں 'بہار کی ایک شام' کے عنوان سے شائع ہوا۔ مدیرِ ادبی دُنیا نے اس کا تعارُف کراتے ہوئے لکھا:

'بہار کی ایک شام' یوں تو موسم کی ایک چیز ہے، لیکن اپنی خیال انگیز داخلی کیفیت کے اعتبار سے ایک مستقل ادبی اور نفسیاتی حیثیت رکھتی ہے۔[۱]

مولانا صلاح الدین احمد کے اس تبصرے نے وزیر آغا کے تخلیقی ذہن کو مہمیز کیا اور انھوں نے اگلے چند سالوں میں داخلی تاثر کے اس قسم کے متعدد مضامین لکھے، لیکن خود انھیں بھی علم نہیں تھا کہ وہ ادب کی پگڈنڈی پر کوئی نیا چراغ رَوشن کررہے ہیں۔ ان کے نثری مضامین کا پہلا مجموعہ ۱۹۶۱ء میں چھپا تو اس کا نام خیال پارے رکھا گیا۔ مولانا صلاح الدین احمد وزیر آغا کے بعض بلند پایہ مضامین پڑھ رہے تھے۔ انھوں نے ایک پارۂ انشا (ان کے اپنے ارشاد کے مطابق، غالباً اس کا عنوان 'لحاف' تھا) پڑھا تو ایک معصوم بچے کی طرح کھل اٹھے، جسے شرارت پر سزا دینے کے بجائے برفی اور قلاقند کے دو بڑے لفافے تھما دیے گئے ہوں۔ انھوں نے خیال پارے کی 'تقدیم' میں لکھا:

یہ تجویز یک بیک میرے ذہن میں آئی کہ آغا صاحب کے ان بکھرے ہوئے پاروں کو جمع کر کے ادبِ اردو کی ایک جدید ترین صنف کے اظہارِ اولیں کے طور پر اہلِ ذوق کی خدمت میں برملا پیش کر دیا جائے اور پھر 'ہر چہ بادا باد'..........![۲]

خیال پارے میں 'پگ ڈنڈی'، 'بے ترتیبی'، 'آگ تاپنا'، 'خاموشی'، 'ریل کا سفر' اور 'بارش کے بعد' جیسے عام موضوعات پر مصنف کے ذاتی و داخلی زاویے سے تاثراتی انداز میں لکھے گئے بائیس مضامین شامل ہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ اس دَوران اس صنف کے تسمیہ کی بحث چل پڑی اور جب اُس کا نام 'انشائیہ' طے پا گیا تو ان سب مضامین کو بھی انشائیہ تسلیم کر لیا تھا۔ ۱۹۶۶ء میں ڈاکٹر وزیر آغا کا دوسرا مجموعہ چوری سے یاری تک شائع ہوا تو اردو کے ممتاز نثر نگار مشتاق احمد یوسفی نے وزیر آغا کو اپنے 'پیش لفظ' میں اس صنف کا مبتدی اور منتہی قرار دے دیا۔[۳] وزیر آغا کے انشائیوں کے دو اَور مجموعے دوسرا کنارہ (۱۹۸۲ء) اور سمندر اگر میرے اندر گرے (۱۹۸۹ء) شائع ہوئے تو انشائیہ اردو نثر کی ایک اہم صنف کے طور پر قبولِ عام ہی حاصل نہیں کر چکا تھا، بلکہ اس کا ایک حزبِ اختلاف بھی پیدا ہو چکا تھا اور مَیں کہہ سکتا ہوں کہ نظم نگاروں نے جس طرح غزل کے خلاف محاذ کھڑا کر رکھا تھا، اسی طرح انشائیہ کے خلاف مضمون نگاروں اور خصوصاً خالص طنز و مزاح لکھنے والوں نے بھی مورچہ قائم کر لیا، لیکن اب انشائیہ لکھنے والوں کی تعداد میں

روز بروز اضافہ ہو رہا تھا اور خود ڈاکٹر وزیر آغا اس صنف میں اعلیٰ پایے کے مضامین پیش کر رہے تھے؛ چناں چہ ۲۰۰۹ء کے لگ بھگ ان کے انشائیوں کے کلیات (روڈ رولر سے پگڈنڈی تک) کا دوسرا ایڈیشن [پگڈنڈی] چھپا تو جناب شاہد شیدائی نے وزیر آغا کی خدمات کا اعتراف ان الفاظ میں کیا:

> اس مغربی صنفِ ادب کا اوّلیں تخلیق کار فرانس کا مونتین نامی ایک ادیب تھا (جسے اس کا موجد کہنا چاہیے)، لیکن وزیر آغا نے جب اسے اردو میں متعارف کرایا تو سب سے پہلے انھوں نے یہ کام کیا کہ اسے 'ہلکی پھلکی' یا 'ذاتی' قسم کی تحریر کہنے کے بجائے اس کے لیے 'انشائیہ' کا نام پسند کیا، جو زیادہ معنی خیز ہے۔ دوسرا کام انھوں نے یہی کہا کہ مغرب کے پیٹرن کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ انشائیے کی شعریات میں مشرقی مزاج، اس کی ثقافت اور تہذیب، یہاں کے رہن سہن اور مٹی کی بو باس کی آمیزش سے اسے منقلب کیا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اسے مشرقی دانش اور فکر سے منسلک کر کے انشائیہ نگاری کے امکانات میں بے پناہ اضافے کیے۔ مختصر یہ کہ انشائیہ نگاری کی تہذیب اور اس کے فروغ کے لیے وزیر آغا نے جو خدمات انجام دی ہیں، ان کی روشنی میں انھیں اردو انشائیے کا اوّلیں تخلیق کار قرار دینے میں کوئی امر مانع نہیں ہونا چاہیے۔[۴]

خیال پارے میں ڈاکٹر وزیر آغا ہمیں انشائیہ نگاری کی دہلیز پر کھڑے نظر آتے ہیں اور وہ اشیا اور مظاہر کے نئے نئے روپ پیش کرنے کی کاوش کر رہے ہیں۔ ڈاکٹر خلیل الرحمٰن اعظمی نے رائے ظاہر کی:

> وزیر آغا کے ان مضامین کو جوں جوں پڑھتے جایئے، اِن جانی بوجھی اور روزانہ کی دیکھی اور آزمائی ہوئی چیزوں کے بارے میں احساس ہوگا کہ ہم انھیں پہلی بار دیکھ رہے ہیں یا اس سے پہلے ہم نے انھیں اس زاویے سے کیوں نہیں دیکھا۔ تازگی اور تازہ کاری کا یہ عنصر ان مضامین کا نمایاں وصف ہے۔[۵]

اور جب وزیر آغا نے بہادری اور بزدلی میں کوئی خلیج حائل نہ دیکھی اور 'ترتیب' میں تصنع، اغماض اور بے رُخی کا مشاہدہ کیا اور 'ریلوے ٹائم ٹیبل' کو سب سے دلچسپ کتاب قرار دیا تو ڈاکٹر سلیم اختر بھی کھل اٹھے اور انھوں نے نہ صرف 'چھکڑا'، 'وہ'، 'بہادری'، 'آسیب'، 'پنسل کی معیت میں' اور 'اجنبی دیار میں' وغیرہ کے انشائیوں کے عنوانات بطور مثال اقتباس کیے، بلکہ وزیر آغا کا انشائیہ 'چالیسویں سالگرہ' کو چارلس لیمب کی کلاسیکی حیثیت کی مثال بھی قرار دے دیا اور لکھا: انشائیہ کے

فروغ میں ڈاکٹر وزیر آغا اپنے وجود میں ایک تحریک ہیں۔[۶]

وزیر آغا جدید اردو نظم کے ممتاز ترین شعرا میں شمار ہوتے تھے۔ انھوں نے اردو تنقید میں اپنا منفرد زاویۂ نظر پیدا کیا اور اردو ادب کو مغرب کے جدید علوم سے متعارف کرایا اور زندگی کے آخری دَور میں 'امتزاجی تنقید' کا نظریہ پیش کیا، تاہم انشائیہ کو ان کے تخلیقی عمل میں ہمیشہ اہمیت حاصل رہی اور اس کی تحسین ان کے معاصرین نے بھی کی۔ یوسف ظفر نے یہ خیال ظاہر کیا کہ وزیر آغا نے انشائیہ اس لیے لکھا کہ:

> زندگی کی وسعتوں، اس کی ہمہ گیری اور گہرائی...... اس کے ادنیٰ سے ادنیٰ پہلو کے معمولی جزو کے ناقص سے ناقص نکتے کو بھی دائرہ امان بنا دیں اور اس کے محرابوں میں قندیل ہائے خیال کا ایک سلسلہ اس طرح فروزاں کریں کہ ذہن کا ہر زاویہ خانۂ آفتاب بن جائے۔[۷]

ہندستان کے ممتاز دانش ور، جوگندر پال کی رائے میں:

> وزیر آغا کا ہر انشائیہ بیک وقت مختلف کیفیتوں میں بہہ رہا ہوتا ہے۔ یہاں ہموار سطح پر، ایک سیدھ میں، یہاں کوئی موڑ لیتا ہوا، یہاں اُمنڈا اُمنڈا، یہاں آنکھیں موندے...... وزیر آغا کا یہ نہایت فطری انداز ان کے فارم (form) کے سرسبز پیڑوں کا ہے، جو بظاہر اتنے سادہ نظر آتے ہیں اور اپنی ساری پیچیدگیاں اپنے اندر ہی اندر چھپائے ہوئے ہیں اور انھیں یوں لہلہاتے ہوئے دیکھ کر انھی کے مانند لہلہانے کو جی چاہنے لگتا ہے۔[۸]

مَیں اوپر لکھ چکا ہوں کہ وزیر آغا نے اپنا پہلا انشائیہ ۱۹۴۹ء میں لکھا تھا، پھر ان کی زندگی اور انشائیہ ساتھ ساتھ چلتے رہے، تا آں کہ ۷ ستمبر ۲۰۱۰ء کو اپنی عمرِ عزیز اٹھاسی برس (پ: ۱۸ مئی ۱۹۲۲ء) برس گزار کر انشائیہ کے ساتھ نصف صدی بسر کر کے اس دُنیا سے رخصت ہو گئے اور اس تمام عرصے میں انھوں نے متعدد انشائیے متنوع موضوعات پر لکھ کر اس بات کی پختہ شہادت دے دی کہ انشائیہ میں نہ صرف عام انسانی دل چسپی کے سامان موجود ہیں، بلکہ ایسی انسانی اقدار بھی ہیں، جو زندگی کے کٹھن اور پُرآشوب سفر کو لطیف اور خوش گوار بناتی ہیں۔ وہ انشائیے میں اپنے تجربے اور مشاہدے کی بازیافت، تخلیقی سطح پر کرتے ہیں اور اس کے انوکھے زاویے سامنے لا کر ہمیں مسرت و بہجت سے ہم کنار کر دیتے ہیں۔ ان کے انشائیوں میں دیہات عقبی دیار بھی ہے اور یہ فطرت کے حسن اور اس کی دل آویزیوں کے سمیٹنے کا وسیلہ بھی ہے۔ دیہات ایک ایسی انجمن ہے، جہاں انسان کبھی تنہائی کا شکار نہیں ہوتا۔ وزیر آغا کے لیے یہ احساس ہمیشہ تلخ رہا کہ فطرت اور

انسان کے درمیان شہر نے ایک اونچی دیوار کھڑی کر رکھی ہے اور بیسویں صدی کے ربع آخر میں یہ دیوار سرکنے اور دیہات پر یلغار کرنے لگی ہے۔ فٹ پاتھوں اور سڑکوں میں گھرے شہر کو طمانیت کی نظر سے نہیں دیکھتے اور اپنے احساس کی لرزاں کیفیت کو اس طرح پیش کرتے ہیں:

> جب سرخ ساڑھی میں لپٹی ہوئی شام آسمان کے بام و در سے لحظہ بھر کے لیے جھانکتی ہے تو مَیں چھڑی ہاتھ میں لیے گنجان سڑک کے ساتھ چمٹے ہوئے فٹ پاتھ پر چہل قدمی کے لیے نکل آتا ہوں، اس امید کے ساتھ کہ شاید آج حسینۂ فلک کے درشن کر سکوں، لیکن آسمان سے آنکھ مچولی کھیلتی ہوئی دیواروں کے اس شہر میں میری نظریں اس تک نہیں پہنچ پاتیں۔ اس کے بجائے مَیں اس سیاہ پوش بپھرے ہوئے جم غفیر کا نظارہ کر کے لوٹ آتا ہوں، جو میرے دائیں ہاتھ بہتی ہوئی سڑک پر سائیکلوں، تانگوں، موٹروں، سکوٹروں اور رکشاؤں کی صورت میں رواں دواں ہے۔ اس وقت مجھے یوں لگتا ہے، جیسے مَیں کسی تیز رفتار پہاڑی دریا کے کنارے یا متلاطم سمندر میں گھرے کسی خاموش اور تنہا جزیرے میں کھڑا سرکش موجوں کا نظارہ کر رہا ہوں۔[9]

آپ نے دیکھا کہ جب وزیر آغا نے ہجوم کی دیوار اور عمارتوں کی آسمان سے آنکھ مچولی کھیلتی ہوئی دیواروں سے تعلق قائم کیا تو 'دیوار' کے غیر اہم موضوع کو بھی اہمیت مل گئی اور حقیقت کو اپنی نمود کا زاویہ نئے انداز میں سامنے لانے کا موقع مل گیا، جس کے عقب میں دیہات کی محبت کا لازوال رُخ موجود تھا۔ اس قسم کے انوکھے انکشافِ حقیقت کے متعدد زاویے وزیر آغا کے انشائیوں میں بکھرے پڑے ہیں۔ ان میں عرفانِ حقیقت بھی ہے اور ادراکِ دانش بھی۔ انھوں نے اپنے انشائیوں کی کلیات پگڈنڈی (۲۰۰۹ء) میں حقیقت کے داخل سے اس غنچے کو تلاش کرنے کی کاوِش کی ہے، جو کھلے تو پھول بن جاتا ہے اور جس کی خوشبو اطراف و جوانب کو معطر کر دیتی ہے۔ ان کے مختلف عنوانات کے انشائیوں سے چند اقتباسات ملاحظہ کیجیے:

> تقسیم کا وصف عورت کی فطرت میں شامل ہے۔ جس طرح دھرتی ایک بیج کو سیکڑوں میں تقسیم کر دیتی ہے اور درخت خود کو لاکھوں شاخوں اور پتوں میں بانٹ دیتا ہے، بعینہٖ عورت ازل سے اپنے گھر کو کوٹھریوں اور سامان کو پوٹلیوں میں تقسیم کرتی آئی ہے۔[10]

> بہادری ایک ناتراشیدہ جذبہ ہے...... جذبہ، جو سطحیت میں لپٹا ہوا ہے۔ اس کے پس منظر میں کسی ذہنی ارتقا کے نقش نہیں ملتے۔ اس کے برعکس بُزدلی انسان کے تدریجی، ذہنی، سماجی ارتقا کا نتیجہ ہے۔...... نثری نظم کی طرح بُزدلی بھی مستقبل کی چیز ہے، چناں چہ وہ دِن دُور نہیں، جب بہادری

کا ہر کارنامہ قابل دست اندازیِ پولیس قرار پائے گا اور بُزدلی کے ہر فعل پر قوم کی طرف سے انعامات تقسیم ہوا کریں گے۔[۱۱]

پتنگ کی خوبی یہ ہے کہ وہ فلک کی بات زمین کے محرم تک پہنچانے کا اہتمام کرتی ہے۔اس کے ذریعے انسان اپنی چھوٹی،تنگ، منافقتوں، نفرتوں اور دُکھوں کی زَد میں آئی ہوئی زندگی سے اوپر اٹھ کر آسمان کی فراخ اور بے داغ دُنیا کا باسی بن جاتا ہے،یعنی اس کے پاؤں تو گھر کی چھت سے ہی جڑے ہوئے ہیں،مگراس کا تخیل شہر کے بندی خانے سے نکل کر آسمان کی بے نہایت فضا میں پرواز کرنے لگتا ہے۔تب وہ حیرت سے سوچتا ہے کہ کائنات کتنی بڑی ہے اوراس کائنات کو بنانے والا کتنا عظیم ہے اوراس کے اپنے چھوٹے چھوٹے دُکھ اس کائنات میں کتنے بے معنی ہیں۔[۱۲]

انشائیہ نگاری کے لیے ذاتی حوالے کی شرط لگائی گئی ہے،اس کے تابندہ نقوش وزیر آغا کے انشائیوں میں جا بجا پھیلے ہوئے ہیں اور اکثر اوقات تو یوں بھی محسوس ہوتا ہے کہ وزیر آغا انشائیے کے وسیلے سے خود اپنی ذات کی یاترا کر رہے ہیں۔مشتاق احمد یوسفی نے درست لکھا ہے کہ:

وزیر آغا کا انشائیہ ان کی رنگا رنگ شخصیت کا عکسِ جمیل ہے۔ان کی طبیعت میں جو دل آویزی، رچاؤ، شائستگی ہے، زمین اوراس کے رشتوں کو انھوں نے جس طرح چاہا ہے اور نبایا ہے، وہ ایک ایک سطر سے جھلکتا ہے۔[۱۳]

چناں چہ وزیر آغا کے انشائیوں میں ان سے ہماری ملاقات بالمشافہ ہوتی ہے اور وہ ہمیں اس کائنات کے ایسے تماشائی دِکھائی دیتے ہیں، جو تماشے میں شامل ہو کر زندگی کی رعنائیوں کو انوکھے انداز میں سمیٹ رہے ہیں۔یوں محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے حال کے لمحے کو گلاب کے پھول کی مانند اپنے کوٹ کے کالر میں سجا رکھا ہے اور زندگی کے ہر کٹھن موڑ پر اس کی دل فریب گاڑھی خوشبو اپنے حساس نتھنوں سے سونگھتے چلے جا رہے ہیں اور پھر اس خوشبو کو لفظوں کے حصار میں لے کر انشائیے میں شامل کر دیتے ہیں۔آیئے، واحد متکلم کے تجربات، مشاہدات اور پھر ان کے تجزیے میں شامل ہونے اور اپنے ذوق وظرف کے مطابق نتائج نکالنے اور ثمرات حاصل کرنے کی کوشش کریں:

مَیں نے زندگی بھر ریل میں سفر کیا ہے یا پھر کار میں۔دونوں سواریاں جب رفتار پکڑتی ہیں تو ہر شے اتھل پتھل ہو جاتی ہے...... یوں لگتا ہے، جیسے ان کی رفتار ایک تیز چمکتی ہوئی دودھاری تلوار کی طرح ہست کے سینے میں اُتر گئی ہے اور ٹھہری ہوئی اشیا زخمی ہو کر تڑپنے لگی ہیں؛ مگر مَیں نے صرف ریل یا کار میں سفر کرتے ہوئے ہمیشہ یہ محسوس کیا ہے کہ ریل یا کار تو آگے کو حرکت کر رہی

ہے اور وہ اشیا، جنھیں یہ ٹھوکر لگا کر کبھی نیند سے بیدار کرتی ہے، ایک عملِ معکوس کا مظاہرہ کرتے ہوئے پیچھے کی طرف اٹھ بھاگتی ہیں ...... درخت، ٹیلے، مکان، فیکٹریاں، پل، دریا، نہریں وغیرہ...... یہ سب ریل یا کار کے الٹی سمت میں اتنی تیزی سے بھاگتی ہیں کہ انسان سوچتا ہے کہ یہ ہر گھر پر کوئی قیمتی چیز بھول آئی ہیں اور اب جلد از جلد واپس جا کر اسے اپنی تحویل میں لینا چاہتی ہیں۔[۱۴]

پچھلے دِنوں میں چند روز کے لیے ایک دوست کے گھر جا کر رہا۔ میرے اس دوست کو مرغیاں پالنے کا بہت شوق ہے۔ مَیں نے دیکھا کہ اس کا مرغا اپنے حرم میں دندناتا پھرتا تھا۔ یہ مرغا خود نمائی، نخوت اور چالاکی کا ایک زندہ مجسمہ تھا اور اپنی خواہش کی تکمیل کے لیے جبر اور غنڈہ گردی میں بھی کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا تھا۔ مَیں نے سوچا، یہی مرغا جب جنگل کا باسی تھا تو دوسرے پرندوں اور جنگلی جانوروں کے رنگ میں پوری طرح رنگا ہوا تھا، مگر اب خدا جانے، اسے کیا ہو گیا ہے؟ ویسے فطرت کے رنگ بھی نرالے ہیں، یعنی جب اس کی طرف سے اشارہ ہوتا ہے تو مادہ طبلہ عطار بن جاتی ہے اور اس کی خوشبو نر کو بے دست و پا کر دیتی ہے؛ لیکن جب فطرت کا مقصد پورا ہو جاتا ہے تو وہ خوشبو کے پھیلاؤ کا سلسلہ بند کر دیتی ہے اور نر اور مادہ دونوں بھول جاتے ہیں کہ ان میں کوئی فرق بھی ہے۔ معاً میرے ذہن میں یہ بات آئی، مرغے نے تہذیب کی یہ کروٹ غالباً انسان سے مستعار لی ہے۔[۱۵]

مجھے کھلونے اچھے نہیں لگتے، لیکن جب بچے کھلونوں سے کھیل رہے ہوں تو وہ بہت اچھے لگتے ہیں۔ عجیب بات ہے کہ بچے تو کھلونوں سے کھیلتے ہیں اور ہم بچوں سے۔ شاید زندگی بھر انسان کے ہاں کھلونوں سے کھیلنے کی جبلت تر و تازہ رہتی ہے۔ آخر بچے بھی کھلونے ہی تو ہیں۔ جب ہم ان سے کھیلتے ہیں تو واپس اپنے بچپن میں پہنچ جاتے ہیں۔[۱۶]

وزیر آغا نے اپنی زندگی کی تمام رسمی باتیں اپنی خودنوشت سوانح عمری شام کی منڈیر سے میں بلاکم و کاست بیان کر دی ہیں، لیکن انشائیوں میں ان کی باتیں سراسر غیر رسمی اور شگفتہ انداز میں سامنے آتی ہیں اور موضوع کے سیپ کو کھولتی چلی جاتی ہیں۔ اس عمل میں حقیقت کا گوہرِ تاب دار برآمد ہوتا ہے، لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ وزیر آغا صدف ہمارے حوالے نہیں کرتے، بلکہ اس کے زاویے بدل بدل کر رَوشنیوں اور سایوں کا امتزاج عمل میں لاتے ہیں اور ایسی نیرنگی نظر پیدا کرتے ہیں کہ ہم فرطِ مسرت سے بچوں کی طرح تالیاں بجانے لگتے ہیں۔ بلاشبہ وزیر آغا کے باطن میں ایک شگفتہ مزاج انسانِ ظریف بھی موجود ہے، لیکن وہ کسی شے، مظہر یا خیال کو مضحک انداز میں

پیش نہیں کرتے، بلکہ مزاح کو موضوع کے بطون سے پھلجڑی کی طرح برآمد کرتے ہیں، تاکہ ان کا قاری انکشافِ نَو پر شائستہ انداز میں مسکرا سکے۔ ان کے انشائیوں میں مزاح کو سنجیدہ حربے سے ابھارا گیا ہے اور صورتِ واقعہ کی یکسر تقلیب کر دی گئی ہے:

> چوری ہمارا پیشہ ہی نہیں، مشغلہ بھی ہے اور ہم نے لیل و نہار کی ہزاروں کروٹوں کے باوجود اسے نہ صرف زندہ رکھا ہے،، بلکہ اس میں ہزاروں موشگافیاں اور فنی باریکیاں پیدا کی ہیں۔[۱۷]

> جب آپ سگریٹ لگا کر اس کے نیلے پیلے مرغولوں کے جال میں محبوس ہو جاتے ہیں تو آپ کے اور کمپارٹمنٹ میں سفر کرنے والے مسافروں کے درمیان غیریت کا ایک پردہ سا تن جاتا ہے، جو اشتراک اور بھائی چارے کے بین الاقوامی مؤقف کی صریحاً خلاف ورزی ہے، جب کہ حقہ کا شغل اختیار کرتے ہی آپ کو محسوس ہوتا ہے کہ جیسے چاروں طرف سے نیم وا آنکھیں آپ کو پیار سے گھورنے لگی ہیں اور جسموں میں بے وجہ سی کسمساہٹ سی ہونے لگی ہے۔ معاً کوئی جانِ ناتواں آپ کی طرف آہستہ آہستہ کھسکتی ہے، حتیٰ کہ حقے کی نَے اس کے منہ کے زَد میں آجاتی ہے اور پھر آپ دیکھتے ہیں کہ کمپارٹمنٹ کے سارے غنچہ دہن آپ کے گرد ایک دائرے کی صورت میں جمع ہو گئے ہیں اور آپ کا ہاتھ جس نے حقہ تھام رکھا تھا، بڑے پُراسرار مشینی انداز میں حقے کی نَے کو گھمانے لگتا ہے۔[۱۸]

> اپنے ملک کے اہلِ سیاست پر نظر ڈالیے، جنھوں نے آندھی سے سبق حاصل کیا اور ہَوا کا رُخ دیکھ کر چلے اور ہَوا کا رُک ذرا بھی بدلا تو ان لوگوں نے اپنی مصروفیات بالائے طاق رکھ کر سب سے پہلے اپنا رُخ تبدیل کیا۔ آج عزت و ثروت ان کی لونڈیاں ہیں، آج زمانہ ان کے قدموں کا غبار ہے، آج ان میں سے ہر شخص آندھی کو راستہ دِکھانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔[۱۹]

ڈاکٹر وزیر آغا کے انشائیوں کی کائنات بوقلموں ہے۔ انھوں نے اس صنف کے وسیلے سے مظاہر کے مخفی معانی منکشف کیے اور اپنی تازہ کاری اور ندرتِ اظہار سے انکشافِ ذات کیا تو عرفانِ کائنات میں غیر معمولی کامیابی حاصل کی۔ ان کے انشائی عمل میں سنجیدہ فکری بھی ہے اور شگفتہ نگاری بھی اور یہی وجہ ہے کہ انشائیہ نگاروں کی ایک بڑی کہکشاں مرتب ہو جانے کے باوجود اس صنفِ ادب کے آفاق پر جو رَوشنی سب سے نمایاں ہے، اس کا ماخذ و مصدر وزیر آغا کا انشائیہ ہی ہے۔

حوالے اور حواشی:

۱۔ اس نثر پارے پر وزیر آغا کا قلمی نام 'نصیر آغا' درج تھا۔
۲۔ مولانا صلاح الدین احمد: 'تقدیم'، مشمولہ خیال پارے از ڈاکٹر وزیر آغا، ص ۷
۳۔ مشتاق احمد یوسفی: 'پیش لفظ'، مشمولہ چوری سے یاری تک، ص ۱۰
۴۔ شاہد شیدائی کا مضمون، مشمولہ پگڈنڈی از ڈاکٹر وزیر آغا، ص ۳۰۸
۵۔ ڈاکٹر خلیل الرحمٰن اعظمی: فلیپ خیال پارے
۶۔ ڈاکٹر سلیم اختر: اردو ادب کی مختصر ترین تاریخ، ص ۲۲۹
۷۔ یوسف ظفر: 'انشائیہ اور وزیر آغا' مشمولہ ماہ نامہ اردو زبان، سرگودھا۔ اپریل ۱۹۷۲ء
۸۔ جوگندر پال: 'وزیر آغا کی انشائیہ نگاری'، مشمولہ شام کا سورج، ص ۴۸۷
۹۔ ڈاکٹر وزیر آغا: 'فٹ پاتھ'، مشمولہ پگڈنڈی، ص ۱۸۵
۱۰۔ ڈاکٹر وزیر آغا: 'سیاح'، مشمولہ پگڈنڈی، ص ۱۳۷
۱۱۔ ڈاکٹر وزیر آغا: 'بہادری'، مشمولہ خیال پارے، ص ۲۸
۱۲۔ ڈاکٹر وزیر آغا: 'بسنت'، مشمولہ پگڈنڈی، ص ۱۲
۱۳۔ مشتاق احمد یوسفی: 'پیش لفظ'، مشمولہ چوری سے یاری تک، ص ۶
۱۴۔ ڈاکٹر وزیر آغا: 'چند روز ایک روڈ رولر کے ساتھ'، مشمولہ پگڈنڈی، ص ۳۶۱
۱۵۔ ڈاکٹر وزیر آغا: 'کچھ اپنوں کے بارے میں'، مشمولہ پگڈنڈی، ص ۳۳۷
۱۶۔ ڈاکٹر وزیر آغا: 'کھلونے'، مشمولہ پگڈنڈی، ص ۳۰۶
۱۷۔ ڈاکٹر وزیر آغا: 'چوری سے یاری تک'، مشمولہ پگڈنڈی، ص ۱۲۷
۱۸۔ ڈاکٹر وزیر آغا: 'حقہ پینا'، مشمولہ پگڈنڈی، ص ۲۰۵-۲۰۶
۱۹۔ ڈاکٹر وزیر آغا: 'آندھی'، مشمولہ پگڈنڈی، ص ۴۳

کتابیات:

- انور سدید، ڈاکٹر: شام کا سورج۔ لاہور: مکتبہ فکر و خیال، ۱۹۸۹ء
- سلیم اختر، ڈاکٹر: اردو ادب کی مختصر ترین تاریخ۔ لاہور: سنگ میل، ستمبر ۱۹۷۱ء
- ممتاز مفتی: غبارے۔ لاہور: مکتبہ اردو۔ س ن
- وزیر آغا، ڈاکٹر: پگڈنڈی۔ لاہور: اظہار سنز، ۲۰۰۹ء
- وزیر آغا، ڈاکٹر: چوری سے یاری تک۔ لاہور: جدید ناشرین، ۱۹۶۶ء
- وزیر آغا، ڈاکٹر: خیال پارے۔ سرگودھا: مکتبہ اردو زبان، ۱۹۶۱
- وزیر آغا، ڈاکٹر: دوسرا کنارہ۔ لاہور: مکتبہ فکر و خیال، ۱۹۸۲ء

- وزیر آغا، ڈاکٹر: سمندر اگر میرے اندر گرے۔ لاہور: مکتبہ فکر و خیال، ۱۹۸۹ء
- وزیر آغا، ڈاکٹر: شام کی منڈیر سے۔ لاہور: مکتبہ عالیہ، ۱۹۸۶ء

جریدہ:

- ادبی دنیا: مدیر: مولانا صلاح الدین احمد۔ اپریل ۱۹۴۹ء

□□□

ڈاکٹر رفاقت علی شاہد*

رشید حسن خاں اور علی گڑھ تاریخ ادب اردو

یونی ورسٹی گرانٹس کمیشن حکومتِ ہند کی جانب سے مہیا کردہ امداد (فنڈ) کی مدد سے شعبۂ اُردو علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی نے ۱۹۶۲ء میں اَدبِ اُردو کی تاریخ پر مشتمل ایک کتاب شائع کی۔ یہ علی گڑھ تاریخِ ادب اردو کی پہلی جلد تھی، جو ۱۲۰۰ء سے ۱۷۰۰ء تک کے عرصے پر محیط تھی۔ اس کے آغاز میں سرِ ورق کے بعد والے صفحے پر 'مجلس ادارت' کے نام لکھے ہیں، جو یہ ہیں[۱]:

ڈاکٹر تاراچند	ڈاکٹر عبدالستار صدیقی	پروفیسر مسعود حسن رضوی
ڈاکٹر سیّد عابد حسین	پروفیسر رشید احمد سرور	ڈاکٹر یوسف حسین خاں
ڈاکٹر مسعود حسین خاں	پروفیسر آل احمد سرور، صدرِ شعبۂ اُردو	

ڈائرکٹر علی گڑھ تاریخِ ادب اردو (کنویز)۔

اس سے اگلے صفحے پر کتاب کے اشاعتی وتجارتی کوائف درج ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے:

پہلی اشاعت ۱۹۶۲ء : ۱۰۰۰

قیمت : ۲۰ روپے

پبلشر: علیگڑھ مسلم یونی ورسٹی، علیگڑھ

پرنٹر : مسلم یونی ورسٹی پریس، علیگڑھ

اگلے صفحے پر 'فہرست مضامین' ہے، جس میں گیارہ نمبر شماروں کے تحت اندراجات ہیں۔ یہ چوں کہ مشمولاتِ کتاب کی فہرست ہے اور اس ملاحظے سے بیک نظر معلوم ہو جاتا ہے کہ اس جلد میں کن موضوعات پر اور کن کن کی تحریریں شامل ہیں، اس لیے یہ فہرست بھی درج کی جاتی ہے:

شمار	مضمون	مصنف	صفحہ
۱۔	تمہید	پروفیسر آل احمد سرور۔علیگڑھ	الف
۲۔	لسانیاتی مقدمہ	ڈاکٹر مسعود حسین خاں۔علیگڑھ	۱
۳۔	پہلا باب۔سیاسی اور تمدنی پس منظر	پروفیسر محمد مجیب۔علیگڑھ	۵۱

* استاد شعبۂ اردو، گورنمنٹ کالج یونی ورسٹی، لاہور

’صحت نامہ‘ ۵۴۴ ر صفحے تک جاتا ہے۔ آخر میں دو ر اَوراق میں سے ایک پر (الٹی طرف سے) انگریزی میں کتاب اور شعبے کا نام درج ہے، جب کہ دوسرے ورق کے پہلے صفحے پر Editorial Board اور دوسرے، یعنی چوتھے صفحے پر کتاب کے اشاعتی اور تجارتی کوائف انگریزی میں درج ہیں۔ سیدھی طرف سے چھ صفحات کے مندرجہ بالا اندراجات کے بعد اگلے چار اَوراق کے سات صفحات (ا تا ز) میں ’تمہید‘ ہے۔ تمام کتاب ٹائپ میں کتابت ہوئی ہے۔ کتاب کی تقطیع ۲۴ × ۱۸ اس م/ ۲۰ × ۳۰/ ۸ ہے، جب کہ فی صفحہ سطور کی تعداد ۲۷ ہے۔

یہ تو تھی علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی مطبوعہ پہلی جلد کے کوائف۔ اس منصوبے کے کنوینز اور تاریخ کے ڈائرکٹر معروف نقاد اور علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں اُس وقت کے صدرِ شعبۂ اُردو آل احمد سرور تھے۔ اُنھوں نے اپنی ’تمہید‘ میں اس تاریخ کے وجود میں آنے کی وجہ تفصیل سے تحریر کی ہے، وہ بھی دیکھتے چلیے:

> ۱۹۵۵ء میں شعبۂ اُردو مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ نے علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی ایک اسکیم ڈاکٹر ذاکر حسین وائس چانسلر کی خدمت میں پیش کی۔ انھوں [کذا] نے اپنی سفارش کے ساتھ اسے یونی ورسٹی گرانٹس کمیشن کے سامنے رکھا۔ کمیشن نے... اس اسکیم کو ۱۹۵۶ء میں منظور کر لیا اور ایک معقول رقم اس کے لیے [کذا] عطا کی۔ مارچ ۱۹۵۷ء سے شعبۂ اردو کی نگرانی میں اس کا

باقاعدہ دفتر قائم ہوا اور پروفیسر رشید احمد صدیقی، جو اُس وقت شعبے کے صدر تھے، اس کے ڈائرکٹر مقرر ہوئے۔ مارچ ہی سے ایک اسسٹنٹ ڈائرکٹر کا تقرر عمل میں آیا، جس کے سپرد ڈائرکٹر کی نگرانی میں مضامین کی فراہمی اور مواد کی ترتیب و تہذیب کی گئی۔ ڈاکٹر نذیر احمد نے مارچ ۱۹۵۷ء سے اگست ۱۹۵۸ء تک کام کیا۔ یکم مئی ۱۹۵۸ء سے پروفیسر رشید احمد صدیقی یونی ورسٹی کی ملازمت سے سبک دوش ہو گئے اور اسکیم کی نگرانی راقم السطور کے ذمے کی گئی۔ نومبر ۱۹۵۸ء میں احمد صدیق مجنوں اسسٹنٹ ڈائرکٹر مقرر ہوئے اور اِس وقت تک وہ اس کام میں میری مدد کر رہے ہیں۔ مارچ ۱۹۵۷ء میں ایک کانفرنس کر کے کام کا خاکہ بنایا گیا تھا اور مضمون نگاروں کے لیے عنوان تجویز کیے گئے تھے۔ شروع میں خیال یہ تھا کہ سال بھر کی مدت میں مضامین اکٹھے ہو جائیں گے، اتنا ہی عرصہ ان کی ترتیب و تہذیب میں لگے گا اور دو سال میں طباعت کی منزلیں طے ہو سکیں گی، لیکن پہلی جلد کا پہلا مضمون... وقت پر نہ ملا اور مضمون نگار نے خاصی مدت گزر جانے کے بعد لکھنے سے معذوری ظاہر کی... کچھ لوگوں نے شروع میں وعدہ کر لیا اور کئی تقاضوں کے بعد انکار کر دیا۔ کچھ لوگوں نے کئی بار مزید وقت مانگا۔ اس وجہ سے پروگرام کے مطابق کام نہ ہو سکا.... یہی وجہ ہے کہ چار سال کی مدت، جو اسکیم کو پورا کرنے کے لیے رکھی گئی تھی، ناکافی ثابت ہوئی۔ پہلی جلد سال بھر پہلے مکمل ہو گئی تھی، لیکن اس کی طباعت کی رفتار باوجود تقاضوں کے خاصی سست رہی اور ۱۹۶۲ء میں صرف پہلی جلد شائع ہو سکی۔ اب یہ انتظام کیا گیا ہے کہ ۱۹۶۳ء میں تین جلدیں اور ۱۹۶۴ء کے شروع میں آخری جلد ضرور شائع ہو جائے... اگرچہ علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی پہلی جلد خاصی تاخیر سے شائع ہو رہی ہے، مگر کام کی اہمیت کو دیکھتے ہوئے یہ مدت بہت زیادہ نہیں ہے۔

......ہم نے علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی تریب و تدوین میں دبستانوں کی تقسیم کو غیر ضروری سمجھا اور علاقائی پاسداری کو بھی اہمیت نہیں دی۔ ہم نے جلدوں کی ترتیب میں سب سے پہلے صدیوں کو پیمانہ بنایا۔ اس کے بعد جہاں بڑے تاریخی واقعات نے عہد آفرینی کی ہے، وہیں انھیں سنگِ میل سمجھ کر ان سے مواد کی حد بندی میں مدد لی۔ اس وجہ سے علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی ترتیب اس طور پر رکھی گئی ہے:

پہلی جلد۔ ۱۲۰۰ء سے ۱۷۰۰ء تک — دوسری جلد۔ ۱۷۰۰ء سے ۱۸۰۰ء تک
تیسری جلد۔ ۱۸۰۰ء سے ۱۸۵۷ء تک — چوتھی جلد۔ ۱۸۵۷ء سے ۱۹۱۴ء تک
پانچویں جلد۔ ۱۹۱۴ء سے حال تک

اس تاریخ کی تدوین میں تقریباً پچاس ممتاز محققوں، ادیبوں اور عالموں نے حصہ لیا ہے۔ ان کے انفرادی نقطۂ نظر کا احترام کرتے ہوئے کتاب کی وحدت کو برقرار رکھنے کی پوری کوشش کی گئی ہے۔

پہلی جلد میں معلومات پر قدرتاً زیادہ زور ہے، اس لیے یہ تنقیدی کم ہے، تحقیقی زیادہ؛ اس لیے نمونوں کی تعداد بھی زیادہ ہے۔ بعد کی جلدوں میں بہ تدریج نمونے کم ہوتے گئے ہیں اور صرف خاص خاص موقعوں پر دیے گئے ہیں۔ تنقیدی پہلو بھی دوسری جلد سے زیادہ اہم ہوتا گیا ہے۔

وہ مسائل، جو براہِ راست نہیں آسکتے تھے، ضمیمے میں لے لیے گئے ہیں۔ مشاعرے اصلاحِ سخن کے معیار، مغربی شاعر [کذا]، بچوں کے ادب عورتوں کے ادب اور ایسے ہی مسائل کے متعلق ضروری معلومات ضمیموں کے ذریعہ سے پیش کی گئی ہیں۔

...توقع ہے کہ اس کام سے ایسے ہی اور کتنے کاموں کے لیے راہیں کھلیں گی، تاکہ اس میں جو خامیاں رہ گئی ہیں، وہ دُور ہوسکیں۔

علی گڑھ (پروفیسر) آل احمد سرور

۳۱ اکتوبر ۱۹۶۲ء[۲]

کتاب پر سالِ اشاعت ۱۹۶۲ء تحریر ہے اور اُوپر کے اقتباس میں درج ہے کہ پروفیسر آل احمد سرور کی تمہید ۳۱/اکتوبر ۱۹۶۲ء کی تحریر کردہ ہے۔ اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی یہ پہلی جلد نومبر یا دسمبر ۱۹۶۲ء یا پھر ۱۹۶۳ء کے شروع میں شائع ہوئی ہوگی۔ خود آل احمد سرور صاحب کا بیان ہے کہ یہ کتاب ۱۹۶۲ء میں شائع ہوئی۔[۳] سرور صاحب نے اپنی آپ بیتی ستمبر ۱۹۹۰ء میں ختم کی[۴] گویا کتاب کی اشاعت کے ۲۸ رسال بعد۔ انھیں سنہ اشاعت یاد رکھنے میں التباس بھی ہوسکتا ہے یا پھر اُنھوں نے ۱۹۶۲ء کا سنہ کتاب دیکھ کر لکھ دیا ہے۔ سرور صاحب نے تاریخ کی 'تمہید' ۳۱/اکتوبر ۱۹۶۲ء کو لکھی۔ اس کی کتابت اور کتاب کی طباعت کے جملہ مراحل طے کرنے میں ۱۹۶۲ء کے بقیہ دو ماہ لگ سکتے ہیں، اس لیے یہ امکان موجود ہے کہ تاریخ کی یہ پہلی جلد ۱۹۶۲ء کے بجائے ۱۹۶۳ء کے شروع میں شائع ہوئی ہو۔

۱۹۶۳ء میں اگر یہ تاریخ شائع ہوئی ہوگی تو اپریل سے قبل شائع ہوچکی ہوگی، کیوں کہ اس پر محمد نصیر الدین ہاشمی کا ایک تبصرہ ماہ نامہ شاعر بمبئی کے اپریل مئی ۱۹۶۳ء کے شمارے میں شائع ہوا۔ ہاشمی صاحب اس تاریخ کے ایک نصف باب کے مصنف بھی تھے، چناں چہ یقینی طور پر اُنھیں تاریخ کی مطبوعہ جلد اشاعت کے فوراً بعد مل گئی ہوگی۔ جلد کی وصول یابی، مطالعے، مضمون لکھنے اور شائع ہونے میں اگر اندازاً ڈیڑھ ماہ بھی صرف ہوا ہو اور ماہ نامہ شاعر کا مذکورہ بالا شمارہ مئی ۱۹۶۳ء میں شائع ہوا ہو تو اندازہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ مارچ ۱۹۶۳ء تک یہ جلد طبع ہوگئی ہوگی۔

علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی تیاری ۱۹۵۷ء میں شروع ہوگئی تھی۔ علمی حلقوں میں اس کی آمد کا بڑا انتظار تھا۔ اس تاریخ کے لیے صفِ اوّل کے محقق و ناقدین سے ابواب لکھائے گئے تھے۔ آل احمد سرور اس سلسلے میں خود لکھتے ہیں:

> پہلی جلد کے سارے مضامین مستند محققین اور ناقدین سے لکھوائے گئے تھے اور مجموعی طور پر اس میں جو نقشہ پیش کیا گیا تھا وہ خاصا جامع تھا۔
>
> ڈاکٹر نذیر احمد... نے مضامین کی فراہمی اور ان پر نظر ثانی کے کام میں بڑی محنت کی تھی... میں نے کچھ نئے لکھنے والوں سے جن میں حنیف نقوی بھی شامل تھے مواد کی فراہمی میں مدد لی تھی۔[۵]

....

علی گڑھ تاریخ ادب کی پہلی جلد شائع ہوئی تو اس پر ایک تبصراتی مضمون محمد نصیر الدین ہاشمی کا شائع ہوا۔[۶] ایک ماہ بعد اس تاریخ پر ابنِ فرید کا ایک تجزیاتی اور تحقیدی[۷] مضمون جون ۱۹۶۳ء میں شائع ہوا۔[۸] اس کے بعد رشید حسن خاں کا وہ تاریخ ساز مضمون اکتوبر ۱۹۶۳ میں شائع ہوا،[۹] جو عام طور پر اس تاریخ کی وجہِ بدنامی کے طور پر مشہور ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ اسی مضمون کے باعث علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی مذکورہ پہلی جلد کی فروخت پر پابندی لگا دی گئی، اس کے نسخے بازار سے اُٹھالیے گئے اور اس تاریخ کی آئندہ کی جلدوں کا منصوبہ بھی ختم کر دیا گیا۔

ابنِ فرید اور رشید حسن خاں نے علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی اس پہلی جلد میں ایسی ایسی فاش غلطیوں کی نشان دہی کی، جو حقیقی معنوں میں باعثِ شرم اور باعثِ ننگ ثابت ہوئیں۔ سرِ دست ابنِ فرید کے مضمون سے صرفِ نظر کرتے ہوے بحث کا دائرہ رشید حسن خاں کے مضمون پر مرکوز رکھتے ہیں۔

رشید حسن خاں نے اپنے مضمون میں پہلے تو اُردو میں ایک جامع لغت، قواعد کی مبسوط کتاب اور مستند تاریخِ ادب کی ضرورت اور اہمیت واضح کی ہے، پھر اُردو اَدب کی تاریخ لکھنے کی راہ میں پیش آئندہ مشکلات کی بھی تفصیل بیان کی ہے۔ اس کے بعد ایک پانچ سطری پیراگراف میں علی گڑھ تاریخ ادب اردو کے طبع ہونے اور اس سے وابستہ توقعات کا اظہار کیا ہے، پھر اگلے ہی پیراگراف سے اُنھوں نے کتاب کے ملاحظے کے بعد اپنی مایوسی اور تجزیاتی مطالعے کا آغاز کر دیا ہے۔ یہ تحقیدی تجزیہ مضمون کے آخر تک جاتا ہے۔ اس میں کتاب کے منتخب اندراجات اور

بیانات کی غلطیاں واضح کر کے اُن کی تصحیح کی گئی ہے۔ مضمون کے آخر میں تاریخ کے اس منصوبے کے اربابِ حلّ وعقد سے درخواست کی گئی ہے کہ وہ اس مضمون میں بیان کی اغلاط کی روشنی میں مزید احتیاط سے کام لیں اور آئندہ کی جلدیں تیار کرنے کے لیے کسی قابل شخص کو نظرِ ثانی کے لیے آمادہ کریں۔

رشید حسن خاں نے سب سے زیادہ اعتراضات کتاب کے پہلے باب 'سیاسی اور تمدنی پس منظر' پر کیے ہیں۔ اُنھوں نے اس باب کے فاضل مصنف کو آڑے ہاتھوں لیا ہے، کیوں کہ اُنھوں نے اپنے جائزے میں ہندوستان کے مسلم بادشاہوں اور مسلم آئینِ حکم رانی کو بے وجہ بدنام کرنے کی کوشش کی۔ اس مضمون کے بارے میں رشید حسن خاں کی درج ذیل تنقید ملاحظہ فرمائیے، جس سے خاص طور پر اس مضمون کے بارے میں اُن کے خیالات اور طرزِ تنقید کا اندازہ ہوتا ہے:

> [پہلے] باب کی تین خصوصیتیں قابلِ ذکر ہیں: ایک تو یہ کہ مجموعی طور پر کتاب سے اس کا کم سے کم تعلّق ہے، یہ بیش تر غیر متعلق باتوں پر مشتمل ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ پورا باب پڑھنے کے بعد بھی یہ نہیں معلوم ہوتا کہ زبان کے آغاز وارتقا پر ان حالات کا کیا اثر پڑا۔
>
> دوسری بات یہ کہ مقالہ نگار نے جگہ جگہ ایسا اندازِ بیاں اختیار کیا ہے، جو بہت سے لوگوں کی دل آزاری کا سبب بن گیا ہے۔ ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جن خیالات کو ایمان داری کے ساتھ برحق سمجھتا ہے، اُن کو بیان کرے؛ لیکن یہ باتیں اُس کو اپنی تصنیفات تک محدود رکھنا چاہیے۔ ایسی کتاب، جس کا اُس موضوع سے براہِ راست تعلّق نہ ہو اور جو کسی ایک نقطۂ نظر کے ماننے والوں کے لیے نہیں، سب کے لیے مرتب کی گئی ہو، اُس میں اُن باتوں کا ذکر نہیں ہونا چاہیے، جو آج تک مختلف فیہ ہیں یا جن کی تعبیر کسی خاص اندازِ فکر کی روشنی میں کی گئی ہو۔
>
> مقالہ نگار کو اس کا حق ہے کہ وہ عظیم المرتبت صوفیہ کو 'خیرات خوار' سمجھیں، اورنگ زیب کو دنیا کا بدترین حکمراں مانیں اور اکبر کے دینِ الٰہی کو منشورِ انسانیت قرار دیں۔ اُن کو یہ بھی حق ہے کہ وہ مسلمان بادشاہوں کے خالص حکومتی اقدامات کو 'مسلم آئینِ حکمرانی کے مسلّمہ اصول' قرار دے کر، طنز وتعریض کے تیروں سے اپنا ترکش خالی کرلیں؛ لیکن اُن کو اس کا کوئی حق نہیں کہ وہ تاریخِ ادب کی کسی ایسی کتاب میں، جو محض اُن کے اندازِ فکر کی ترجمانی کے لیے مرتب نہیں کی گئی ہے، ایسے مفروضات کو پیش کر کے، نارسیدہ طلبہ کو اپنے مخصوص خیالات کی تلقین کا نشانہ بنائیں۔ تاریخِ ادب کی کتابیں اس لیے مرتب نہیں کی جاتیں کہ اُن سے کوئی شخص ایسے ذاتی خیالات کی نشر واشاعت کا کام لے، جن کو ایک قابلِ ذکر گروہ غلط سمجھتا ہو۔

اس باب کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ مقالہ نگار نے انتہائے سادگی سے ایسے کلیے بھی قائم کیے ہیں، جن کو کوئی شخص تسلیم نہیں کر سکتا۔[۱۰]

اس طویل اقتباس کے لب و لہجے اور زبان و بیان میں جذباتیت صاف طور پر محسوس کی جا سکتی ہے اور یہ فطری ہے۔ رشید حسن خاں نے اس باب کے جن تسامحات کی نشان دہی کی ہے، اُنھیں پڑھ کر کوئی بھی غیر جانب دار اور عالم مسلمان اسی طرح کے جذبات کا اظہار کرے گا۔ یہ بھی غور کرنے کی بات ہے کہ رشید حسن خاں نے اپنے جذبات و احساسات بڑے مناسب اور سلجھے ہوئے عالمانہ پیرایے میں بیان کیے ہیں۔ اُنھوں نے اپنی جذباتیت کو تحقیقی و علمی اندازِ نظر و اندازِ بیان پر غالب نہیں آنے دیا۔

اس مضمون میں رشید حسن خاں نے زیادہ تر علی گڑھ تاریخ ادب اردو میں سنین کے اختلافات کی غلطیاں پکڑی ہیں۔ بعض جگہ ایک ہی مقالہ نگار کے ہاں کسی شخصیت یا کتاب کی تصنیف کے متعلق سنین کا دو جگہ ذکر آیا ہے اور ان میں تفاوت پایا جاتا ہے۔ بعض جگہ دو مختلف مقالہ نگاروں کے ہاں ایسے تفاوت کی نشان دہی کی گئی ہے۔ اس کے بعد شخصیات اور کتابوں کے ناموں کی اغلاط کو زیادہ تر نشانہ تنقید بنایا ہے؛ پھر متون اور اقتباسات کے نقل کرنے میں جو غلطیاں سرزد ہو گئی ہیں، اُن کی خبر لی ہے۔ ان کے علاوہ مادہ ہائے تواریخ غلط نکالنے، شخصیات کے ناموں میں التباس، تاریخی و ادبی حقائق، زبان و بیان کے تسامحات، غلط منسوبات، غلط یا کم زور حوالوں / اسناد، تحقیق اور طباعت یا پروف کی غلطیوں کو بھی واضح کر کے ان کی تصحیح کی ہے۔ مضمون کے آخر میں اشاریے کی غلطیوں کو شد و مد کے ساتھ بیان کیا ہے۔

علی گڑھ تاریخ ادب اردو پہلی جلد کی درجِ بالا خامیاں واضح کرنے کے بعد رشید حسن خاں نے اس تاریخ کے متعلق جو فیصلہ صادر کیا ہے، وہ بھی دیکھتے چلیے:

...اس میں ہر قسم کی اتنی غلطیاں راہ پا گئیں کہ اب آبِ حیات کی غلطیوں کو شمار کرنا اُس کے ساتھ بھی ناانصافی ہے اور اس کتاب کے ساتھ بھی۔[۱۱]

تاریخِ ادب کی کتاب میں لکھے ہوئے کسی واقعے کا اگر حوالہ نہ دیا جا سکے، اُس میں درج شدہ تاریخوں پر اعتبار نہ کیا جا سکے، اُس کے اقتباسات کی صحت مشکوک ہو، جن تحریروں سے زبان کے آغاز و ارتقا پر استدلال کیا گیا ہو، اُن کا انتساب ہی محتاجِ ثبوت ہو اور تضادِ بیان سے کتاب بھری ہوئی ہو؛ تو آخر اُس کتاب کا مصرف کیا ہوگا؟[۱۲]

علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی پہلی جلد کے مطالعے اور نصیر الدین ہاشمی، ابنِ فرید اور رشید حسن خاں کے مضامین پڑھنے کے بعد میں رشید حسن خاں کی درج بالا رائے سے صد فی صد متفق ہوں۔

....

علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی جلد اوّل پر رشید حسن خاں کے مضمون کا بہت چرچا ہوا۔ رشید حسن خاں کا نام اَدبی دنیا میں اسی مضمون کی وجہ سے زیادہ مشہور ہوا۔ اُردو کے معروف محقق ڈاکٹر حنیف نقوی لکھتے ہیں:

> علی گڑھ تاریخ ادب اردو خاں صاحب کی وہ معرکہ آرا تحریر ہے، جس کی اشاعت کے ساتھ علمی حلقوں میں اُن کے تبحر علم، وسعتِ نظر اور جرأتِ گفتار کی دھاک اس طرح قائم ہوئی کہ تن آسان مصنفوں اور سہل پسند محققوں کے لیے ان کا نام ضربِ کلیمی کی علامت بن گیا۔[۱۳]

یہ درست ہے کہ رشید حسن خاں کے جس تنقیدی مضمون کا سب سے پہلے نسبتاً زیادہ چرچا اور شہرت ہوئی، وہ یہی علی گڑھ تاریخ ادب اردو والا مضمون ہے۔ یہی نہیں، بلکہ اس تاریخ کے تجزیاتی مطالعے پر خاں صاحب سے قبل شائع ہونے والے نصیر الدین ہاشمی اور ابنِ فرید کے مضامین کو بھی خاں صاحب کے مضمون جیسی شہرت نہیں ملی اور نہ کسی نے اُن کا تذکرہ کیا، حالاں کہ اُن میں سے ابنِ فرید کا مضمون کسی طرح بھی نظر انداز کیے جانے کے قابل نہیں ہے۔

یاد رہے کہ علی گڑھ تاریخ ادب اردو پر رشید حسن خان کا مضمون اُن کی وہ پہلی تحریر نہیں کہ جس کے بعد اُن کی علمیت، تحقیق اور احتساب کی دھاک بیٹھی۔ یہ مضمون ماہ نامہ تحریک دہلی کے اکتوبر ۱۹۶۳ء کے شمارے میں شائع ہوا۔ تحقیق کرنے پر پتا چلتا ہے کہ اس سے قبل اسی طرح کے اُن کے درج ذیل مضامین تحریک میں شائع ہو چکے تھے:

(الف) 'فاعتبروا یااولی الابصار': ستمبر ۱۹۵۹ء

(ب) 'در شہر شانیز کنند': اپریل ۱۹۶۰ء (دیوان خاقانی کی ایرانی اشاعت، مرتبہ علی عبدالرسول کا تجزیہ)

(ج) اُردو شاعری کا انتخاب: جولائی ۱۹۶۱ء (ڈاکٹر محی الدین قادری زور کی مرتبہ کتاب کا تنقیدی جائزہ)

رشید حسن خاں کے تجزیاتی مضمون کے باعث علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی جلد اوّل بازار سے واپس منگانے، اس کی فروخت پر پابندی لگانے اور بالآخر تاریخ کا پورا منصوبہ ہی ختم ہو

جانے کا ذکر بیش تر مضمون نگاروں نے کیا ہے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلا بیان خود آل احمد سرور کا ہے۔ وہ اپنی آپ بیتی میں لکھتے ہیں:

جب ۱۹۶۲ء میں کتاب شائع ہوئی تو طباعت کی اغلاط اور اشاریے کی خامیوں پر رشید حسن خاں نے تحریک میں ایک مضمون لکھا... مَیں بڑا دل برداشتہ ہوا اور مَیں نے کتاب کی فروخت روک دی۔ دوسری جلد کے لیے بھی خاصے مضامین فراہم ہو گئے تھے اور تیسری جلد کے لیے بھی کچھ مضامین آ گئے تھے، مگر پھر یہ کام آگے نہ بڑھ سکا... یو جی سی نے ایک جلد کی طباعت کے بعد مزید رقم نہ دی اور یہ کام ناتمام رہ گیا۔[۱۴]

گویا رشید حسن خاں کے مضمون کے بعد خود آل احمد سرور نے تاریخ کی فروخت روک دی اور یو جی سی نے اسی مضمون کی بنیاد پر اس منصوبے کے لیے مزید رقم مہیا نہیں کی۔

مضمون نگاروں میں اشفاق محمد خاں سب سے معتبر ہیں کہ وہ اُس وقت علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے شعبۂ اشاعتِ کتب ہی سے متعلق تھے۔ اُن کا بیان ہے:

۱۹۶۳ء کا واقعہ ہے کہ ایک دن مجھے ڈاکٹر عبدالعلیم (سابق وائس چانسلر۔ علیم صاحب اُس زمانے میں صدرِ شعبۂ عربی، ڈائرکٹر اسلامک اسٹڈیز اور ڈائرکٹر یونی ورسٹی پبلی کیشنز تھے اور راقم الحروف پبلی کیشنز کا آفس انچارج) نے بلا کر دریافت کیا کہ علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی کتنی جلدیں فروخت ہو چکی ہیں؟ مَیں نے موصوف کو فوراً تعداد (غالباً دس بارہ) بتا دی۔ علیم صاحب نے فرمایا کہ اب اس کتاب کی فروخت بند کر دیجیے...... مَیں نے...... علیم صاحب سے ڈرتے ڈرتے دریافت کیا کہ اس کتاب کی فروخت پر پابندی لگائے جانے کی آخر وجہ؟...... علیم صاحب:...... 'وہ بے شمارہ اَغلاط کا مجموعہ ہے...... رشید حسن خاں کے تبصرے نے اس تاریخ کی کتاب کی فروخت پر پابندی لگوا دی۔' تیسرے دن علیم صاحب نے چپڑاسی کی زبانی مجھے یہ کہلا بھیجا کہ جن جن بک سیلرز کے پاس یہ کتاب پہنچ چکی ہے، اگر ممکن ہو تو واپس منگا لیجیے۔[۱۵]

اس معاصر بیان میں تاریخ کے نسخے بازار سے واپس منگانے کا سبب بھی خاں صاحب کا مضمون ہی کو بتایا گیا ہے، گویا علی گڑھ تاریخ ادب اردو جلد اوّل کی فروخت پر پابندی، اس کے نسخے بازار سے واپس منگانے اور پھر تاریخِ اَدب کا یہ پورا منصوبہ ہی ختم ہونے کا سبب رشید حسن خاں کا مضمون ہی کو گردانا گیا، حالاں کہ اس سے قبل اسی کتاب پر نصیر الدین ہاشمی اور ابنِ فرید کے مضامین شائع ہو چکے تھے۔

آل احمد سرور اور اشفاق محمد خاں کی طرح کے خیالات کا اظہار عبدالماجد دریا بادی،[16] مخمور سعیدی،[17] ڈاکٹر گیان چند،[18] انتظار حسین،[19] ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی،[20] اطہر فاروقی،[21] محمد ایوب واقف،[22] مجاور حسین رضوی،[23] شبیر عباسی[24] اور جاوید رحمانی[25] نے بھی کیا ہے۔ جاوید رحمانی نے اس معاملے میں کچھ مزید تفصیل مہیا کی ہے۔ اُن کے مطابق:

> میرا خیال یہ ہے کہ وہ تاریخ بصورتِ موجودہ بھی ایسی بڑی نہ تھی کہ اس پورے مجموعے پر خاک ڈال دی جائے لیکن علیم صاحب چوں کہ آل احمد سرور سے ناخوش تھے اور یونی ورسٹی کے وائس چانسلر بھی سرور صاحب سے خوش نہ تھے اور یونی ورسٹی کی سیاست میں کسی وائس چانسلر کا کسی پروفیسر سے ناخوش ہونا معمولی حادثہ نہیں ہوتا۔ انھوں نے رشید حسن خاں کے مضمون کو غنیمت جانا اور فوراً نہ صرف یہ کہ ساری کا پیاں بازار سے اٹھوالیں بلکہ اس منصوبے کو بھی رد کر دیا۔[26]

جیسا کہ اوپر بھی بیان کیا گیا ہے کہ نصیر الدین ہاشمی اور خصوصاً ابنِ فرید کے تجزیاتی مضامین کی موجودگی میں علی گڑھ تاریخ ادب اردو جلد اوّل کی فروخت پر پابندی، اس کے نسخے بازار سے واپس منگانے اور پھر تاریخِ اَدب کا یہ پورا منصوبہ ہی ختم ہونے کا سبب رشید حسن خاں کے مضمون ہی کو گردانا گیا ہے تو جاوید رحمانی کے بیان سے اس کی تصدیق ہوتی ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کی اندرونی سیاست کے سبب خاں صاحب کے مضمون ہی کو آل احمد سرور کے خلاف استعمال کیا گیا، باقی دو مضامین کو نہیں؛ لیکن اسے تسلیم کرنے میں مشکل یہ ہے کہ اوّل تو جاوید رحمانی نے ان معلومات کے لیے کوئی سند یا حوالہ نہیں دیا؛ دوسرے: موجود شواہد کی روشنی میں یہ کہنا بھی حقیقت کے منافی ہے کہ موجودہ صورت میں علی گڑھ تاریخ ادب اردو کچھ ایسی بُری بھی نہ تھی؛ تیسرے: اس پورے معاملے میں یونیورسٹی سیاست کے کردار کے بارے میں اُس وقت تک کوئی بات وثوق سے نہیں کہی جا سکتی، جب تک ٹھوس حقائق اور قابلِ قبول شہادتیں نہیں مل جاتیں، البتہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ خاں صاحب کا مضمون علی گڑھ تاریخ ادب اردو کے لیے نسبتاً زیادہ نقصان دہ ثابت ہوا؛ خاص طور پر خاں صاحب نے اس کے پہلے باب 'سیاسی و تمدنی پس منظر' کے تعصبانہ بیانات کو جس طرح نشانہ تنقید بنایا، اُس نے تاریخ کے مجموعی تاثر کو شدید نقصان پہنچایا۔

ملحوظ رہے کہ خود سرور صاحب کی آپ بیتی کے مندرجہ بالا اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب کی فروخت اُنھوں نے خود بند کی اور تاریخ کا منصوبہ اس لیے ختم ہوا کہ یو جی سی نے پہلی

جلد کے بعد مزید رقم مہیا نہیں کی۔ یوں اِن دونوں معاملات میں بظاہر یونی ورسٹی کی سیاست کا کوئی کردار نظر نہیں آتا۔

جہاں تک علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے وائس چانسلر کی آل احمد سرور سے مخالفت کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں بھی کوئی بات وثوق سے نہیں کہی جاسکتی۔ آل احمد سرور کا علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں تقرر ہوا تو ڈاکٹر ذاکر حسین یونی ورسٹی کے وائس چانسلر تھے، اُن کے بعد کرنل بشیر حسین زیدی وائس چانسلر مقرر ہوئے۔ یہ دونوں حضرات نہ صرف آل احمد سرور سے اچھی طرح واقف تھے، بلکہ سرور صاحب کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ سرور صاحب جب لکھنؤ سے علی گڑھ آئے تو کوئی جائے رہائش نہ ہونے کے سبب یونی ورسٹی کے وائس چانسلر ڈاکٹر ذاکر حسین نے اُنھیں اُن کے افرادِ خاندان سمیت اپنے گھر میں رکھا تھا۔ زیدی صاحب سے بھی سرور صاحب کے گہرے اور دوستانہ مراسم قائم تھے۔ ہاں، علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی اشاعت، اس کے نسخوں کی بازار سے واپسی اور تاریخ کے منصوبے کی منسوخی کے وقت یونی ورسٹی کے وائس چانسلر بدرالدین طیب جی تھے، جن سے سرور صاحب کی زیادہ صاحب سلامت نہیں تھی، لیکن اپنی خودنوشت میں سرور صاحب نے اُن سے اپنی مخالفت کا بھی کہیں ذکر نہیں کیا۔[۲۷] اگر یونیورسٹی وائس چانسلر سے اُن کی کوئی اَن بَن ہوتی تو اپنی آپ بیتی میں علی گڑھ تاریخ ادب اردو کے بیان میں وہ ایسی کسی مخالفت یا سیاست بازی کا ذکر ضرور کرتے۔

علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی فروخت پر پابندی لگنے اور اس کا منصوبہ ہی ختم کر دینے میں یونی ورسٹی سیاست کے بجائے علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے اُس وقت کے وائس چانسلر کی اس منصوبے میں عدم دل چسپی، تحقیقی کاموں کی حوصلہ شکنی اور انگریزی نوازی کا کردار نظر آتا ہے۔ کرنل بشیر حسین زیدی کے بعد اکتوبر ۱۹۶۲ء میں علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے وائس چانسلر بدرالدین طیب جی مقرر ہوئے۔[۲۸] علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے ایک چشم دید کارکن پروفیسر اقبال انصاری اُن کے بارے میں لکھتے ہیں:

> طیب جی یونی ورسٹی کیمپس کی انگریزی کے معیار سے متردد تھے۔ انگریزی زبان کو موصوف نے یونی ورسٹی کی اپنی پسندیدہ اسکیم میں...... ترجیحی مقام دیا......۔ سلیکشن کمیٹیوں میں سائنس وغیرہ کے امیدواروں سے بھی انگریزی زبان وادب پر سوال کرتے...... یہی کیفیت موصوف کے تحقیقی کاموں کی حوصلہ شکنی پر ہوئی۔[۲۹]

ایک اور چشم دید کارکن پروفیسر اطہر صدیقی لکھتے ہیں:

بدرالدین طیب جی...... کے متعلق میرے ذہن میں جو بات خاص طور سے ابھر کر آتی ہے، وہ ہے ان کے آئی سی ایس ہونے کا کومپلیکس۔ وہ اپنے آپ کو بہت قابل اور اسٹاف کے لوگوں سے اپنے آپ کو بہت برتر سمجھتے تھے......ان کے لہجے میں ایک بیوروکریٹ کی رعونت بے حد صاف جھلکتی نظر آئی اور اس کا مزید ثبوت اُس وقت فراہم ہوا، جب ان کے سامنے ڈیپارٹمنٹ کی شائع شدہ ریسرچ کے پرچے پیش کیے گئے......طیب جی نے وہ پرچے ایک حقارت بھری آواز میں واپس میز پر تقریباً پٹک سے دیے اور بولے:'ایسے پرچے تو مَیں آپ کو بہت منگوا کر دے سکتا ہوں۔' ہم لوگوں کو تعجب بھی ہوا اور حیرانی بھی......[۳۰]

ان معاصر بیانات سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ اُس وقت کے وائس چانسلر کی عدم دل چسپی اور پھر رشید حسن خاں کے مضمون کے باعث اُن کی نظروں میں اس تحقیقی کام کی گرتی ہوئی وقعت؛ علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی فروخت پر پابندی لگنے اور پھر اس تاریخ کا منصوبہ ہی ختم کر دینے کا باعث بنے۔

اس سلسلے میں یہ حقیقت بھی نظر انداز کیے جانے کے قابل نہیں کہ رشید حسن خاں کے مضمون کا حوالہ دے کر مولانا عبدالماجد دریابادیؒ نے صدقِ جدید لکھنؤ کے ۸/ نومبر ۱۹۶۳ء کے شمارے میں علی گڑھ تاریخ ادب اردو کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا۔ انھوں نے اپنے شذرے کا عنوان 'نئی مسلم آزادی' رکھا۔[۳۱] اس پر معاصر شاہد، اشفاق محمد خاں لکھتے ہیں: مولانا عبدالماجد کی اس تحریر کا کتنا زبردست اثر پڑا ہوگا، اس سے اہلِ نظر بے خبر نہیں ہوں گے۔[۳۲] اور یہ حقیقت ہے کہ مولانا عبدالماجد دریابادی کے شذرے کا عوام الناس پر زیادہ اثر ہوا ہوگا، یقینی طور پر رشید حسن خاں کے مضمون سے بھی زیادہ۔ ۱۹۶۳ء میں رشید حسن خاں کی تحریر کو ابھی وہ اہمیت حاصل نہیں ہوئی تھی، جو مولانا عبدالماجد دریابادی کی تحریر کو حاصل تھی۔ یگانہ اور نیاز فتح پوری کے معاملے میں مولانا عبدالماجد دریابادی کی اثر انگیز تحریروں کی حقیقت دنیاے اَدب کی تاریخ کا حصہ ہے۔ اس تناظر میں یہ باور کرنا زیادہ مناسب ہوگا کہ عوامی حلقوں میں خاں صاحب کے مضمون سے زیادہ مولانا کے شذرے کا اثر ہوا ہوگا، چناں چہ اس کا قوی امکان موجود ہے کہ علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کی انتظامیہ نے اس تاریخ کی فروخت پر پابندی عوامی ردِعمل کے پیشِ نظر لگائی ہو اور اس کی فروخت شدہ جلدیں بھی اسی وجہ سے بازار سے واپس منگالی ہوں۔

لگے ہاتھ اس سلسلے میں ایک غلط فہمی کا ازالہ کرنا بھی کر دیا جائے۔ اطہر فاروقی نے رشید حسن خاں کی حیات و شخصیت اور فکر و فن کے موضوعات پر مختلف تحریریں کتاب نما کے خصوصی شمارے کے طور پر کتابی صورت میں جمع کیں۔ یہ کتاب مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی کے اہتمام سے اور ماہ نامہ کتاب نمانئی دہلی کی جانب سے جولائی ۲۰۰۲ء میں شائع ہوئی۔ اس کے 'عرضِ مرتب' میں اطہر فاروقی رقم طراز ہیں:

> جب علی گڑھ تاریخِ ادب اردو شائع ہوئی تو کیا اس وقت ہندوستان میں اہلِ علم موجود نہیں تھے، جو ان خامیوں پر گرفت کرتے؟ جنھیں رشید حسن خاں صاحب منظرِ عام پر لائے؟...... کسی کے اندر اتنی جرأت نہیں تھی کہ وہ اپنے زمانے کے ایسے صاحبِ اثر لوگوں کو ناراض کرنے کا خطرہ مول لے، جن کے ہاتھ میں اردو کی طنابیں تھیں؛ جو کسی کو فرش سے اٹھا کر آسمان پر پہنچا سکتے تھے اور ناراض ہونے پر اسے زیرِ زمین دفن کرنے کی قوت رکھتے تھے۔ اُس وقت رشید حسن خاں صاحب واحد شخص تھے، جنھوں نے تمام مصلحت اندیشیوں سے بے تعلق ہو کر اس پر تبصرہ کیا۔[۳۳]

یہ بیان بغیر تحقیق کے دیا گیا ہے، اس لیے اس کا حقیقت سے دُور کا بھی تعلق نہیں۔ جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے کہ علی گڑھ تاریخِ ادب اردو کے تجزیاتی مطالعے پر سب سے پہلا مضمون نصیر الدین ہاشمی کا تھا اور دوسرا مضمون ابنِ فرید کا؛ رشید حسن خاں کا مضمون اس سلسلے کا زیادہ سے زیادہ تیسرا مضمون تھا۔ اس تناظر میں اطہر فاروقی کا مندرجہ بالا بیان نری جذباتیت میں شمار ہوگا۔

....

علی گڑھ تاریخ ادب اردو کے تحقیدی جائزے پر مشتمل رشید حسن خاں کے مضمون کی عام طور پر تعریف کی گئی، لیکن ایک راے یہ بھی قائم کی گئی کہ رشید حسن خاں کا مضمون ایک طرفہ تھا، جس میں علی گڑھ تاریخِ ادب اردو کی محض خامیاں گنائی گئیں، اس کی خوبیوں سے کوئی سروکار نہیں رکھا گیا۔ آل احمد سرور نے اپنی آپ بیتی میں لکھا: اس سلسلے میں اپنی کوتاہیوں کو تسلیم کرتا ہوں، مگر یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ تخریبی تنقید اچھے کاموں کو پھلنے پھولنے نہیں دیتی۔[۳۴]

ڈاکٹر گیان چند نے اس بیان پر لکھا: یہ بڑی حد تک سچ ہے...... اسے پڑھ کر یہ مصرع پڑھنے کو جی چاہتا ہے ع: عیب مے جملہ بگفتی، ہنرش نیز بگو۔[۳۵]

وہ مزید لکھتے ہیں:

علی گڑھ تاریخ میں، باوجود تمام تسامحات کے، معلومات کا جو خزانہ ہے، مبصر نے اُس کی قدر شناسی بھی کی ہوتی تو بات متوازن ہوتی۔ ان کے بعض اعتراضات کی توجیہ کی جاسکتی ہے......

دوسری بات یہ ہے کہ رشید حسن خاں کے نشان دادہ کئی اغلاط صریحاً سہوِ طباعت کا نتیجہ ہیں، جو اوّل نظر ہی میں سمجھ میں آجاتے ہیں۔ خان صاحب نے تجاہلِ عارفانہ سے کام لے کر مصنف کی گرفت کی ہے۔

...... مقدمے کے بعد پہلا باب سیاسی اور تمدنی پس منظر ہے، جو پروفیسر محمد حبیب کا لکھا ہوا ہے...... اپنے تبصرے [کذا] میں رشید حسن خاں اس باب کے نظریاتی پہلو سے بہت خفا ہیں۔ میرا عمومی تاثر ان سے مختلف ہے۔[۳۶]

اس سلسلے میں جاوید رحمانی کا بھی خیال یہ ہے کہ وہ تاریخ بصورتِ موجودہ بھی ایسی بُری نہ تھی کہ اس پورے منصوبے پر خاک ڈال دی جائے۔[۳۷]

آل احمد سرور نے اپنے بیان میں اپنی اُن مجبوریوں کا تذکرہ کیا ہے، جن کی وجہ سے اُنھیں تاریخ کی یہ جلدیں دیکھنے کا موقع نہ مل سکا۔ اس کے باوجود، رشید حسن خان کا مضمون چوں کہ آل احمد سرور کی بدنامی کا سبب بنا تھا، اس لیے اُن کا اس مضمون کو 'تخریبی تنقید' لکھنا سمجھ میں آتا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا فاحش غلطیوں کی نشان دہی کو 'تخریبی تنقید' قرار دینا بجا ہے؟ کیا اس کا یہ واضح مطلب نہیں کہ نام ور ہستیوں کو بڑی سے بڑی غلطیاں کرنے کی چھٹی دے دی جائے؟ کیا واضح اور گم راہ کن غلطیوں سے چشم پوشی تعمیری تنقید یا تعمیری تحقیق کہلائے گی؟ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی جلد اوّل میں جو گم راہ کن اور فاحش غلطیاں روا رکھی گئیں، اُن کی نشان دہی نہ کر کے اس 'عظیم' منصوبے کو جاری رہنے دیا جاتا، تاکہ اس کے نتیجے میں غلطیوں کے پشتاروں کا سلسلہ وجود میں آتا اور دنیا کی دیگر زبانوں کے مقابلے میں اُردو اَدب کی تاریخ جگ ہنسائی کا سبب بنتی؟

ڈاکٹر گیان چند نے بھی اس معاملے میں آل احمد سرور کے بیان کو 'بڑی حد تک سچ' قرار دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ گیان چند صاحب کی مجبوری تھی، کیوں کہ سرور صاحب اُن کے ممدوحِ خاص تھے۔ اُنھوں نے سرور صاحب پر اپنے مضمون میں اُن سے اپنی عقیدت ان الفاظ میں بیان کی ہے:

کچھ ایسے بزرگ ہیں، جن کا نہ صرف مَیں گہرا احترام کرتا ہوں، بلکہ اُردو کے معاملات میں اُن کی رہبری بھی قبول کرتا ہوں۔ ان میں جناب مالک رام اور پنڈت آنند نراین ملّا کے ساتھ ساتھ اردو کے سب سے سینئر پروفیسر آلِ احمد سرور بھی شامل ہیں...... مَیں آنکھیں موند کر سرور صاحب کی قیادت پر بھروسا کر سکتا ہوں۔[۳۸]

اس عقیدت کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ گیان چند صاحب، سرور صاحب کی صلاحیتوں اور اَدبی مرتبے کے معترف ہوں، لیکن جس وجہ سے وہ ان کے معترف رہے، اس کی نشان دہی خود اسی مضمون میں اُنھوں نے کر دی ہے، کہ اوّل: ۱۹۶۵ء میں جموں یونی ورسٹی میں پروفیسر شپ کے لیے سرور صاحب نے گیان چند صاحب کے لیے سفارش کی، جس کے باعث انٹرویو کے وقت غیر حاضر ہونے کے باوجود گیان چند صاحب کو پروفیسر مقرر کر لیا گیا؛ دوسرے ۱۹۷۱ء-۱۹۷۲ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی میں اُردو پروفیسر کے لیے ایک مرتبہ پھر سرور صاحب؛ گیان چند صاحب کی 'تائید میں مورچہ سنبھالے رہے'؛ تیسرے: نہ چاہنے کے باوجود سرور صاحب مختلف اداروں کی کمیٹیوں میں گیان چند صاحب کو منتخب کراتے رہے۔[۳۹] ان نوازشات اور مہربانیوں کا صلے میں گیان چند صاحب اتنا تو کر ہی سکتے تھے کہ سرور صاحب کی بدنامی کا باعث بننے والے تحقیدی مضمون کو متنازع ثابت کرنے کی کوشش کریں۔

ڈاکٹر گیان چند کا یہ لکھنا بھی حقیقت کے برعکس ہے کہ خاں صاحب نے اپنے مضمون میں 'تجاہلِ عارفانہ' سے کام لے کر کتابت کی اغلاط کو بھی مصنف کی اغلاط میں شمار کیا ہے۔ مَیں نے خاں صاحب کا مضمون ایک سے زیادہ بار پڑھا ہے اور مجھے اس میں کہیں یہ عندیہ نہیں ملا کہ نشان دادہ ساری غلطیاں مصنّفین نے کی ہیں۔ اس کے برعکس خاں صاحب نے متعلقہ جگہوں پر صریحاً یہ لکھا ہے کہ نظرِ ثانی کرنے والوں نے اپنے فرائض بخوبی ادا نہیں کیے، یعنی پروف کی اغلاط کا تعلق مصنّفین سے نہیں، نظرِ ثانی کرنے والوں سے ہے اور انھی کی سستی و کاہلی اور فرض ناشناسی کو خاں صاحب نے اپنے مضمون میں زیادہ تر نشانہ تنقید بنایا ہے۔

مقدمے کے پہلے باب سے متعلق ڈاکٹر گیان چند کا یہ لکھنا بھی محلِ نظر ہے کہ خان صاحب نے خفگی کے عالم میں اس پر تنقید کی اور اُن کا تاثر خاں صاحب سے مختلف ہے۔ غور سے پڑھا جائے تو معلوم ہو گا کہ خاں صاحب نے اس باب پر جو تنقید کی ہے، اس کا ایک ایک اعتراض مناسب اور مبنی بر حقیقت ہے۔ ان میں کہیں ایک جگہ بھی تعصب، خفگی یا نامناسب بات دکھائی نہیں

دیتی۔ اس کے مقابلے میں ڈاکٹر گیان چند کا تعصبانہ باتوں کے حامل باب کے بارے میں یہ لکھنا خود اُنھیں متنازع بناتا ہے۔ ڈاکٹر گیان چند کی آخری کتاب ایک بھاشا : دو لکھاوٹ، دو اَدب کے حوالے سے اُن کے جو تعصّبانہ خیالات اور کردار سامنے آیا ہے، اُن کے مذکورہ بالا بیان کو اس تناظر میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

جاوید رحمانی بھی ڈاکٹر گیان چند کے الفاظ دہراتے ہیں۔ اُن کے اس یقین کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی، کیوں کہ اُنھوں نے بھی اپنے دعوے کے حق میں کوئی سند یا دلیل پیش نہیں کی۔

مذکورہ بالا تینوں معترضین کے بیانات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارے بیانات زبانی جمع خرچ سے زیادہ کی اہمیت نہیں رکھتے۔ آل احمد سرور کے پاس ۱۹۶۲ء سے وفات تک کافی وقت تھا کہ وہ علیگڑھ تاریخ ادب اردو کی اچھائیوں کو واضح کر کے دلائل کے ساتھ رشید حسن خاں کے مضمون کے اعتراضات رد کرتے، اسی طرح ڈاکٹر گیان چند نے بھی اپنی کتاب اردو کی ادبی تاریخیں میں علی گڑھ تاریخ ادب اردو پر جو باب لکھا ہے (ص ۳۹۷ تا ۴۴۷)، اُس میں اس تاریخ کی غلطیوں ہی کی نشان دہی کی ہے، کہیں اس تاریخ کی اچھی باتوں، مفید حقائق اور 'معلومات کا جو خزانہ ہے'، اُس کی نشان دہی نہیں کی۔

کیسی عجیب بات ہے کہ تینوں شخصیات نے رشید حسن خاں کے بے حد اہم اور تعمیری مضمون کو 'تخریبی تنقید' لکھ جھٹلانے کی کوشش تو کی، لیکن اپنی ممدوح تاریخ کی ایسی خصوصیات بیان کرنے سے قاصر رہے، جن کے باعث رشید حسن خاں کے مضمون کو 'تخریبی تنقید' ثابت کیا جا سکے اور علمی حلقوں کو یقین دلایا جا سکتے کہ تاریخِ ادب کا وہ منصوبہ اُس حالت میں بہت مفید تھا، جس حالت میں اس کی پہلی جلد منظر عام پر لائی گئی۔

مزید حیرت اس بات پر ہے کہ تحقیق کے فن پر پوری ایک کتاب تصنیف کرنے اور تحقیق اصول وضوابط سے اچھی طرح واقفیت رکھنے والے ڈاکٹر گیان چند ایک خالص تحقیقی مضمون کو بغیر دلیلوں اور ثبوت کے رد کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی اچھائیوں پر بھی کوئی دلیل یا شہادت یا سند نہیں لاتے۔ جاوید رحمانی بھی کوئی دلیل یا سند دیے بغیر اور کچھ سوچے سمجھے بغیر ڈاکٹر گیان چند کی ہم نوائی کرنے کی صریح غلطی کرتے ہیں۔

....

کچھ مضمون نگاروں نے ایسے کچھ محرکات کی نشان دہی کی ہے، جن کے باعث رشید حسن خاں نے علی گڑھ تاریخ ادب اردو پر اتنا 'سخت' تحقیدی مضمون لکھا۔

رشید حسن خاں کے دیرینہ ساتھی اور محسن قمر رئیس مرحوم اپنے ایک مضمون میں رشید حسن خاں کے اس مضمون کو آلِ احمد سرور کے خلاف انتقامی کارروائی قرار دیتے ہیں۔ اُن کے مطابق:

> وہ پٹھان تھے، کبھی کبھی انتقامی جذبہ بھی ان پر حاوی ہو جاتا تھا، مثلاً آل احمد سرور صاحب سے انھیں کچھ شکایات تھیں۔ نتیجے میں ان کی نگرانی میں ترتیب پانے والی علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی ابتدائی جلدیں [کذا] جب شائع ہوئی تو انھوں نے بخیے ادھیڑ کر رکھ دیے۔ بے شک تحقیق کی جن چھوٹی بڑی غلطیوں کی انھوں نے گرفت کی، وہ صحیح تھی، لیکن یہی کام اگر وہ ہمدردانہ اور تعمیری جذبے سے انجام دیتے تو وہ انداز زیادہ علمی ہوتا۔[۱۴]

اس بیان میں تاریخ کی 'ابتدائی جلدیں' کا بیان محلِ نظر ہے۔ یہ واضح رہے کہ علی گڑھ تاریخِ ادب اردو کی محض ایک ہی جلد شائع ہوئی تھی، 'جلدیں' نہیں۔ قمر صاحب نے یہ بھی وضاحت نہیں کی کہ اگر خاں صاحب کا تحقیدی تجزیہ غیر ہمدردانہ اور غیر تعمیری جذبے کا شاخانہ تھا تو 'ہمدردانہ اور تعمیری جذبے' کے تحت اس مضمون کا اندازِ تحریر اور مباحث کیا ہونے چاہئیں تھے! اُن کی مراد غالباً یہ ہے کہ خاں صاحب اپنے مضمون میں علی گڑھ تاریخِ ادب اردو میں موجود گم راہ کن خرابیوں کی نشان دہی اتنی شد و مد کے ساتھ نہ کرتے۔ یہ وہی طرزِ عمل ہے کہ بڑے ناموں کے حامل افراد کو ہر قسم کی غلطیاں کرنے کی اجازت ہونی چاہیے اور اُن کی غلطیوں سے انھیں متنبہ بھی نہیں کرنا چاہیے، مبادا وہ بُرا مان جائیں۔ یہ تحقیق اور ادب کا چلن تو نہیں ہو سکتا، کسی اَور شعبے کا چلن ہو تو ہو۔ سرور صاحب کی عزت و وقار اور اَدبی مرتبہ اپنی جگہ، خاں صاحب کے مضمون سے اُن کے اَدبی مرتبے پر کوئی حرف نہیں آیا۔ رشید حسن خاں نے تو اپنے مضمون میں اس پر زور دیا ہے کہ تاریخِ اَدب میں اس طرح کی سنگین غلطیوں کا راہ پا جانا گمراہ کن ہے، جیسی علی گڑھ تاریخِ ادب اردو میں پائی جاتی ہیں اور ان غلطیوں کی نشان دہی کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس تاریخ کی آئندہ جلدوں میں ایسی غلطیوں سے بچنے کا انتظام کیا جائے۔

اس انتقامی معاملے پر بھی جاوید رحمانی نے کچھ مزید روشنی ڈالی ہے۔ اُن کے مطابق:

> ...رشید صاحب نے اس تاریخ پر اتنا سخت مضمون اس لیے نہیں لکھا کہ وہ تاریخ واقعی اتنی ہی ناکارہ تھی، بلکہ اس لیے کہ وہ اس سلسلے میں اپنی تقرری کے خواہاں تھے، جب کہ آل احمد سرور نے نذیر

احمد کو لکھنؤ سے بلایا اور یہ ذمہ داری ان کو سونپی، لیکن [کذا] وہ اس کام کو سنبھالتے، اس سے پہلے ان کا تقرر شعبۂ فارسی میں ہو گیا۔ اور پھر یہ ذمہ داری مجنوں گورکھپوری کو سونپی گئی؛ گویا کہ رشید حسن خاں کا وہ مضمون ایک طرح کی انتقامی کارروائی ہے، خالص علمی فریضہ نہیں۔ اور بالعموم ان دونوں حقیقتوں کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ رشید حسن خاں کی شخصیت اتنی معمولی نہیں کہ ان معمولی نقائص کی تاب نہ لا سکے، مگر اردو کا عام ادبی معاشرہ کچھ ایسا ہے کہ اپنے ممدوح کے نقائص پر پردہ ڈالنا ضروری سمجھتا ہے۔ اور پھر یہ بھی ہے کہ تحقیق اور تنقید کی دنیا میں 'معروضیت' کو کچھ ایسی اہمیت دے دی گئی ہے کہ ہم محقق اور نقاد کو ہر قیمت پر معروضی ثابت کرنا چاہتے ہیں، چناں چہ ان عیوب پر پردہ ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں۔ میرے خیال میں معروضیت کی حقیقت ایک فریب سے زیادہ نہیں اور تنقید اور تحقیق میں معروضیت کا عدم و وجود برابر ہے۔ تنقید دراصل اپنے تعصبات اور ذہنی تحفظات کے لیے علمی جواز فراہم کرنے کا عمل ہے۔ اسی طرح محقق بھی تعصبات اور ذہنی تحفظات سے یک قلم پاک نہیں ہوتا، البتہ اس کی کامیابی اور ناکامی کا مدار اس بات پر ہے کہ وہ اپنے تعصبات و ذہنی تحفظات کا جواز کس حد تک فراہم کر پاتا ہے۔[۱۴۱]

یہ طویل اقتباس اس لیے درج کیا گیا کہ رشید حسن خاں اور اُن کے مضمون کے بارے میں جاوید رحمانی کی رائے واضح اور مکمل طور پر سامنے آ سکے۔ مَیں سرِ دست تحقیق و تنقید میں معروضیت کی بحث سے قطعِ نظر کرنا چاہتا ہوں کہ یہ مضمون اس کے لیے مناسب موقع و محل نہیں۔ صرف اتنا کہنے پر اکتفا کروں گا کہ ادب میں تعصب کی کارفرمائی ایک ضروری اور لازمی جزو کے طور پر سمجھی سمجھائی اور جانی بوجھی چیز ہے، لیکن جاوید رحمانی اسے شخصی تعصب قرار دے کر رشید حسن خاں کی تحقیقی محنت اور ژرف نگاہی کو داغ دار کرنے کی سعیِ لاحاصل کر رہے ہیں۔

جہاں تک قمر رئیس مرحوم اور جاوید رحمانی کے ان دعووں کا تعلق ہے کہ رشید حسن خاں کا علی گڑھ تاریخ ادب اردو پر بے لاگ مضمون انتقامی کاروائی ہے اور دوسرے: جاوید رحمانی کے مطابق، وہ تاریخ کے منصوبے میں تقرری کے خواہاں تھے، لیکن ایسا نہ ہونے پر سرور صاحب کے خلاف ہو گئے؛ تو افسوس! اتنے بڑے الزامات کو ثابت کرنے کے لیے دونوں فاضلین نے کوئی ثبوت پیش نہیں کیا۔ یہ تو واضح ہے کہ جاوید رحمانی اپنے بیان کردہ الزامات کے عینی شاہد نہیں۔ ایسی صورت میں، اصولِ تحقیق کے مطابق، جب تک مستند ثبوت اور شہادتیں پیش نہیں کی جاتیں، مذکورہ بالا الزامات کو تسلیم کرنا مشکل ہی نہیں، ناممکن ہے۔

نوکری پکی کرنے کے سلسلے میں اگر کوئی ثبوت پیش کیا جا سکتا ہے تو وہ زیادہ سے زیادہ خود رشید حسن خاں کے مضمون کا آخری پیراگراف ہے۔ اس میں رشید حسن خاں لکھتے ہیں:

> ابھی اس کی باقی جلدیں نہیں چھپی ہیں، مَیں اربابِ اختیار سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ طلبہ کی بے چارگی اور اُردو کی کم مائیگی پر رحم کھا کر اُن جلدوں کو طومارِ اغلاط اور متضاد بیانات کا مجموعہ نہ بننے دیں۔ اس کی صورت صرف یہ ہے کہ کسی ایسی شخص کو نظر ثانی کے لیے آمادہ کیا جائے، جو واقعی اس کا اہل ہو۔ تاریخ و تحقیق میں لفظوں کے تو تا مینا بنانے سے کام نہیں چلتا۔[۴۲]

اس تحریر سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اس طرح رشید حسن خاں اپنی نوکری پکی کرنے کے خواہاں تھے، کیوں کہ علی گڑھ تاریخ ادب اردو جلد اوّل کے تسامحات کی نشان دہی کر کے وہ یہ تو ثابت کر ہی چکے تھے کہ اس تاریخ پر نظر ثانی کے لیے اُن سے بہتر کوئی اَور نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا عبدالماجد دریابادی نے صدقِ جدید میں اس تاریخ کی فروخت پر پابندی کی خبر دیتے ہوئے یہ بھی تحریر کیا:

> کیا اچھا ہو کہ اب کتاب نظر ثانی اور ترمیم کے لیے جن صاحبوں کے سپرد کی جائے، اس جماعت کے ایک رکن خود رشید حسن خاں ضرور ہوں۔[۴۳]

لیکن رشید حسن خاں کے مندرجہ بالا بیان سے یہی مطلب اخذ کرنا بھی ایمان داری نہ ہوگی۔ غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ ایک سیدھا سا بیان ہے، جو ہر اُس شخص کا ہو سکتا ہے، جو چاہتا ہے کہ تاریخِ اَدب کی کتابوں میں ایسی خامیاں راہ نہ پا جائیں، جن کی نشان دہی رشید حسن خاں نے علی گڑھ تاریخ ادب اردو پر اپنے مضمون میں کی ہے؛ گویا رشید حسن خاں کی مذکورہ بالا تحریر ایک عمومی بیان ہے اور اس سے دونوں نتیجے اخذ کیے جانے ممکن ہیں، چناں چہ اس بیان کی بنیاد پر یہ ثابت کرنا ممکن نہیں کہ اس مضمون کے لکھنے کا کھڑاگ رشید حسن خاں نے اس لیے الاپا کہ تاریخ کے منصوبے میں اُن کی نوکری پکی ہو سکے۔

دوسرا الزام یہ ہے کہ رشید حسن خاں کا علی گڑھ تاریخ ادب اردو پر تنقیدی مضمون دراصل 'ایک طرح کی انتقامی کارروائی' ہے۔ جاوید رحمانی نے واضح کیا ہے کہ علی گڑھ تاریخِ ادب اردو کے منصوبے میں آل احمد سرور (ڈائرکٹر) نے رشید حسن خاں کے بجائے ڈاکٹر نذیر احمد اور اُن کے جانے کے بعد مجنوں گورکھ پوری کا تقرر اسسٹنٹ ڈائرکٹر کے طور پر کر دیا۔ اس کے

باعث رشید حسن خاں، آل احمد سرور کے مخالف ہو گئے اور انتقامی کارروائی کے طور پر علی گڑھ تاریخِ ادب اردو جلد اوّل پر تجزیاتی مضمون لکھ ڈالا۔ اس سلسلے میں سب سے اہم بیان خود آلِ احمد سرور کا ہے۔ وہ اپنی آپ بیتی میں لکھتے ہیں:

> پہلی اگست ۱۹۵۸ء سے مَیں پروفیسر ہو گیا۔ شعبے کی صدارت کے ساتھ علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی اسکیم کا ڈائرکٹر بھی بہ اعتبار عہدہ مقرر رہا۔ اسسٹنٹ ڈائرکٹر کے عہدے پر ڈاکٹر نذیر احمد کا ۱۹۵۷ء میں تقرر ہوا تھا...... مگر وہ ۱۹۵۸ء میں شعبۂ فارسی میں ریٹائر ہو کر چلے گئے، اب اُن کی جگہ پُر کرنے کا سوال تھا۔ احمد صدیق مجنوں گورکھپوری اس جگہ کے خواہش مند تھے۔ وہ گورکھپور چھوڑنا چاہتے تھے...... چناں چہ میری سفارش پر اُن کا تقرر ہو گیا...... جب ۱۹۶۲ء میں یہ کتاب شائع ہوئی تو طباعت کی اغلاط اور اشاریے کی خامیوں پر رشید حسن خاں نے تحریک میں ایک مضمون لکھا۔[۴۴]

اس بیان میں سرور صاحب نے تقریباً تمام تفصیلات مہیا کر دی ہیں کہ کون کون لوگ علی گڑھ تاریخ ادب اردو سے متعلق رہے؛ کون آیا، کون گیا؛ کون آنے کا خواہش مند تھا، لیکن کہیں بھی وہ رشید حسن خاں کا نام نہیں لیتے۔ رشید حسن خاں اگر علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی اسکیم میں اسسٹنٹ ڈائرکٹر یا کسی اَور جگہ کی ملازمت کے خواہش مند تھے تو ظاہر ہے کہ اس کے لیے اُنھوں نے براہِ راست یا بالواسطہ طور پر سرور صاحب سے رابطہ کیا ہوگا، کیوں کہ وہ اس اسکیم کے کرتا دھرتا اور ڈائرکٹر تھے۔ اگر ایسا ہوا ہوتا تو یقینی طور پر سرور صاحب اپنی آپ بیتی میں اس کا ذکر ضرور کرتے۔ جب وہ ڈاکٹر نذیر احمد، مجنوں گورکھ پوری اور حنیف نقوی کے نام اور کام کی تفصیل لکھ سکتے ہیں تو اُنھیں رشید حسن خاں سے متعلق لکھنے میں کیا اَمر مانع تھا؟

دوسرے: خاں صاحب تو علی گڑھ تاریخ ادب اردو پر تنقیدی مضمون لکھ کر سرور صاحب کی بدنامی کا باعث بن چکے تھے، ایسی صورت میں تو اُن کے پاس بڑا اچھا موقع تھا کہ وہ تاریخ کی اسکیم میں خاں صاحب کی دل چسپی اور اس میں حصولِ ملازمت کے لیے اُن کی کوششوں کا ذکر کر کے اُن کے مضمون کو انتقامی کارروائی ثابت کر دیتے، لیکن اپنی آپ بیتی میں اُنھوں نے اس جانب اشارہ تک نہیں کیا۔ اس سے اس تاثر کی صاف طور پر نفی ہوتی ہے کہ خاں صاحب کا مضمون سرور صاحب کے خلاف کسی طرح کی انتقامی کاروئی کا نتیجہ تھا۔

تیسرے: رشید حسن خاں کو چاہنے کے باوجود علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی اسکیم میں ملازمت نہیں ملی تو معترضین کے بقول، وہ سرور صاحب سے ناراض ہو گئے۔ ظاہر ہے، خاں

صاحب کی سرور صاحب سے ناراضی کا یہ زمانہ مجنوں صاحب کی علی گڑھ تاریخِ ادب اردو کی اسکیم میں ملازمت (نومبر ۱۹۵۸ء) کے فوراً بعد شروع ہو گیا ہوگا۔ ۱۹۵۸ء سے علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی اشاعت (اواخر ۱۹۶۲ء یا اوائل ۱۹۶۳ء) تک آل احمد سرور انجمن ترقی اُردو (ہند) علی گڑھ کے سکریٹری جنرل اور انجمن کے علمی و تحقیقی جرائد اُردو اَدب اور ہماری زبان کے مدیر بھی تھے۔ ظاہر ہے کہ سرور صاحب سے ناراضی کے باعث خاں صاحب ان رسائل میں اپنے مضامین کی اشاعت بھی پسند نہ کرتے ہوں گے، لیکن حیرت یہ ہے کہ ایسا بالکل نہیں ہوا۔ مذکورہ عرصے کے دوران اُردو اَدب میں رشید حسن خاں کے درجِ ذیل مضامین شائع ہوئے:

(۱) قاموس الاغلاط پر ایک نظر : شمارہ ۱ : ۱۹۶۱ء

(۲) بحرالبیان : شمارہ ۱ : ۱۹۶۳ء

یہ بھی ملاحظہ فرمائیے کہ یہ دونوں مضامین ۱۹۵۸ء سے بہت بعد کے ہیں، لہٰذا یہ بھی باور نہیں کیا جاسکتا کہ یہ دونوں مضامین ناراضی سے پہلے ہی انجمن کے پاس چھاپنے کے لیے موجود ہوں۔ یہ مضامین لازمی طور پر ۱۹۵۸ء کے بہت بعد اور علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی اشاعت سے قبل رشید حسن خاں نے اشاعت کے لیے بھجوائے اور سرور صاحب نے انھیں شائع بھی کیا۔ اس حقیقت سے اس دعوے کی نفی ہوتی ہے کہ رشید حسن خاں اور آل احمد سرور کے درمیان کوئی ناراضی تھی۔

چوتھے: یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ انتقامی مضامین میں عام طور پر جذباتیت کا رنگ غالب ہوتا ہے۔ ایسے مضامین میں دلیل اور سند کے ساتھ بات نہیں کی جاتی۔ اگر کسی مضمون میں کسی کتاب کی واقعی غلطیوں کی نشان دہی دلائل و براہین کے ساتھ کی جائے تو اسے انتقامی مضمون کہنا انصاف کا خون کرنا ہے۔

اسی تناظر میں کچھ ایسے شواہد ضرور ملتے ہیں، جن سے علم ہوتا ہے کہ آلِ احمد سرور اور رشید حسن خاں کے درمیان آہستہ آہستہ فاصلے بڑھتے گئے تھے، لیکن یہ علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی اشاعت کے بعد کی باتیں ہیں، جب خاں صاحب کا مضمون سرور صاحب کی بدنامی کا باعث بن چکا تھا۔ تسلیم غوری بدایونی اپنے مضمون میں لکھتے ہیں:

> پروفیسر آل احمد سرور سے بھی اُن کی پٹری نہ بیٹھی، حالاں کہ وہ پروفیسر سرور کی علمیت کے قائل تھے، مگر وہ اُن کی تنقیدی بصیرتوں کے قائل نہ تھے۔ کہتے تھے کہ اُن کے مضامین ناول کا انداز لیے

ہوتے ہیں، ساتھ ہی یہ بھی کہتے تھے کہ سرور کا مطالعہ بہت وسیع ہے۔ مَیں نے پوچھا کہ سرور صاحب سے آپ کب سے خفا تھے؟ کہنے لگے، اُن کا دوسرا شعری مجموعہ ذوقِ جنوں پر مَیں نے تبصرہ کیا تھا، جس میں یہ لکھ دیا تھا کہ شعری مجموعے کا نام ہی غلط ہے۔ یہ بات سرور کو ناگوار گزری اور پھر راستے الگ الگ ہو گئے۔ سونے پر سہاگہ تاریخ ادب اردو کی پہلی جلد، جو پروفیسر سرور کی زیرِ نگرانی شائع ہوئی، اس پر مَیں نے تبصرہ کیا جو حقائق پر مبنی تھا، اس تبصرے کے شائع ہوتے ہی جو کچھ کسر باقی رہ گئی تھی، وہ بھی پوری ہو گئی۔ خاں صاحب سرور مرحوم کے مطالعۂ کتب کے معترف تھے۔[۴۵]

تسلیم غوری بدایونی کے اس بیان کو نہ ماننے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ اس بیان سے صاف ہو جاتا ہے کہ خاں صاحب اور سرور صاحب میں اختلافات کیسے پیدا ہوئے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی غور کرنے کی بات ہے کہ خاں صاحب مخالفت کے باوجود سرور صاحب کی علمیت کے قائل اور مطالعہ کتب کے معترف تھے۔ اس تناظر میں بھی رشید حسن کے انتقامی مزاج والی بات کی نفی ہوتی ہے، البتہ سرور صاحب کی تنقید کو وہ پسند نہیں کرتے تھے؛ یہ خالصتاً اَدبی معاملہ ہے، انتقامی نہیں۔[۴۶]

اسی طرح کی بات ڈاکٹر علی احمد فاطمی نے بھی اپنے مضمون میں لکھی ہے۔ اُن کے مطابق:

ڈھائی تین سال آگرے میں گزارنے کے بعد امکانات ہوئے کہ مَیں علی گڑھ یا الٰہ آباد چلا جاؤں۔ خاں صاحب نے سختی سے علی گڑھ جانے کو روکا اور الٰہ آباد جانے کو کہا۔ علی گڑھ کی ڈھیر ساری برائیاں کیں۔ آل احمد سرور کی کچھ زیادہ۔[۴۷]

آل احمد سرور سے رشید حسن خاں کی مخالفت بجا، لیکن اس کی بنیاد پر یہ نتیجہ نکالنا زیادتی ہے کہ رشید حسن خاں نے سرور صاحب کے خلاف انتقامی کارروائی کے طور پر اتنا سخت مضمون لکھا۔ خاں صاحب کے مضمون کا تجزیاتی مطالعہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ اُنھوں نے ۳۹ صفحات کے پورے مضمون میں کہیں بھی علی گڑھ یا آل احمد سرور سے متعلق ایک بھی ذاتی فقرہ نہیں کسا اور نہ ہی کوئی ایسی بات لکھی، جس سے انتقامی کارروائی کی بُو آتی ہو۔ مَیں تلاش بسیار کے بعد خاں صاحب کے مضمون میں ایسے دس مقامات کی نشان دہی کر سکا ہوں، جہاں خاں صاحب کا لہجہ طنزیہ ہے۔ خوفِ طوالت سے اقتباسات نقل نہیں کیے جا رہے، محض ان کی نشان دہی پر اکتفا کی گئی ہے۔ تفصیل ملاحظہ ہو:

'علی گڑھ تاریخ ادب اردو' (مضمون)، مشمولہ: ادبی تحقیق..... مسائل اور تجزیہ:

(۱) ص۲۵۴، آخری دو سطور تا ص۲۵۵، سطر۷۔ (۲) ص۲۵۵، سطر۲۰ تا ۲۲۔ (۳) ص۲۵۶، سطر۱۴ تا ص۲۵۷ سطر۲۔ (۴) ص۲۵۷، سطر۱۴ تا ۱۶۔ (۵) ص۲۶۱، سطر۵ تا ۷۔ (۶) ص۲۶۶، سطر۱ تا ۳۔ (۷) ص۲۶۸، سطر۱۵ تا ۲۰۔ (۸) ص۲۶۹، سطر۵ تا ۸۔ (۹) ص۲۷۸، آخری ۴ سطور۔ (۱۰) ص۲۸۱، سطر۷، ۸۔

رشید حسن خاں کے اس مضمون میں چھ مقامات پر طنزیہ مزاحیہ جملے بھی ملتے ہیں۔ ان کی تفصیل اور اقتباسات آخر میں پیش کیے جا رہے ہیں۔

مندرجہ بالا سولہ مقامات پر جو طنزیہ و مزاحیہ جملے ملتے ہیں، وہ مضمون کے تنقیدی آہنگ کا حِصّہ ہیں اور انھیں کسی طرح بھی تعصب یا انتقامی کارروائی کا نتیجہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ رشید حسن خاں کی ایسی تحقیدی و تجزیاتی تحریروں کی ایک خاص بات یہی طنزیہ انداز ہے اور یہ طنزیہ انداز اِس جھنجلاہٹ کی نشان دہی کرتا ہے کہ میری طرح دوسرے لکھنے والے بھی استناد اور مناسبت کو مدنظر کیوں نہیں رکھتے؟ وہ ذمے داری کے ساتھ تحقیقی و تنقیدی اور تخلیقی کام کرنے کے روادار کیوں نہیں؟ یہ ایک فطری رویہ ہے۔ قاضی عبدالودود بھی احتسابی اور تحقیدی مضمون نگار کے طور پر معروف ہیں، لیکن چوں کہ یہ جھجلاہٹ اُن کی طبیعت کا حصہ نہیں، اس لیے اُن کی تحریروں میں اس طرح کے طنزیہ جملے کم کم ہی نظر آتے ہیں۔

اس سلسلے میں آخری بات یہ ہے کہ انتقامی تحریروں میں ہدفِ تنقید بننے والی چیز، شخصیت یا کتاب کو کلّی طور پر ختم کرنے کی کوشش ہوتی ہے، بہتری کے لیے کوشش کرنا ایسی تحریروں کا مقصد نہیں ہوتا۔ علی گڑھ تاریخِ ادب اردو پر رشید حسن خاں کے مضمون کو پڑھنے سے کہیں یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ وہ تاریخ کے اس منصوبے کو ختم کرنے کے درپے ہیں۔ اس کے مقابلے میں اُن کے بیانات ایک صحت مند سوچ کی عکاسی کرتے ہیں۔ وہ اس بات کے داعی نظر آتے ہیں کہ اُن کی نشان دادہ غلطیوں کی روشنی میں یقینی بنایا جائے کہ علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی آئندہ جلدوں میں ایسی غلطیاں نہ دُہرائیں جائیں۔ اپنے مضمون کے آخری حصے میں وہ لکھتے ہیں:

> ابھی اس علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی باقی جلدیں نہیں چھپی ہیں، مَیں اربابِ اختیار سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ طلبہ کی بے چارگی اور اُردو کی کم مائیگی پر رحم کھا کر، اُن جلدوں کو طومارِ اغلاط اور متضاد بیانات کا مجموعہ نہ بننے دیں۔[۴۸]

مندرجہ بالا بحث سے واضح ہوتا ہے کہ علی گڑھ تاریخ ادب اردو پر تحقیدی و تجزیاتی مضمون کے حوالے سے رشید حسن خاں پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں، وہ محض زبانی جمع خرچ ہیں اور ان میں سے بعض اتہام کے زمرے میں آتے ہیں۔ کسی معترض نے اپنے اعتراض کے حق میں دلیل اور شہادت پیش نہیں کی۔ کچھ کی حقیقت سچ اور تحقیق سے واضح بھی کر دی گئی ہے۔ اس کا مقصد رشید حسن خاں کا بے وجہ دفاع کرنا نہیں، بلکہ محض الزام تراشی اور غیر تحقیقی طرزِ عمل سے پیدا ہونے والی غلط فہمیوں اور غلط نتائج کو روکنا اور ان کا رد کرنا ہے۔

....

موضوع کی مناسبت سے یہاں اختصار کے ساتھ اُن وجوہ کا بیان کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے، جن کے باعث علی گڑھ تاریخ ادب اردو میں اس قدر اغلاط راہ پا گئیں اور علی گڑھ اور سرور صاحب کی بدنامی کا باعث بنیں۔ اس سلسلے میں خود آل احمد سرور اور ڈاکٹر نورالحسن نقوی مرحوم کے بیانات درج کر کے مختصر طور پر ضروری تشریحات کی جائیں گی۔ سرور صاحب اپنی آپ بیتی میں لکھتے ہیں:

> ۳۰ر اپریل ۱۹۵۸ء کو رشید صاحب سبکدوش ہو گئے اور میں نے شعبے کے صدر کی حیثیت سے پہلی مئی کو چارج لے لیا...... شعبے کی صدارت کے ساتھ علیگڑھ تاریخ ادب اردو کی اسکیم کا ڈائرکٹر بھی بہ اعتبارِ عہدہ مقرر ہوا۔ اسسٹنٹ ڈائرکٹر کے عہدے پر ڈاکٹر نذیر احمد کا ۱۹۵۷ء میں تقرر ہوا تھا اور اُنھوں نے مضامین کی فراہمی اور اُن پر نظر ثانی کے کام میں بڑی محنت کی تھی، مگر وہ ۱۹۵۸ء میں شعبۂ فارسی میں ریڈر ہو کر چلے گئے، اب اُن کی جگہ پُر کرنے کا سوال تھا۔ احمد صدیق مجنوں گورکھ پوری اس جگہ کے خواہش مند تھے، وہ گورکھ پور چھوڑنا چاہتے تھے، چناں چہ میری سفارش پر اُن کا تقرر ہو گیا۔ علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی پہلی جلد کا سارا مواد تو ڈاکٹر نذیر احمد نے تیار کر ہی دیا تھا، صرف شروع کا سماجی پس منظر کا باب...... باقی تھا...... مَیں نے پروفیسر حبیب سے درخواست کی اور انھوں نے انگریزی میں یہ باب لکھا، جس کا مجنوں صاحب نے ترجمہ کرایا۔ پہلی جلد کی طباعت کا سارا کام ٹائپ میں ہوا تھا، اس کے پروف توجہ سے نہ پڑھے گئے، چناں چہ طباعت کی بہت سی غلطیاں رہ گئیں۔ اشاریہ بھی بہت ناقص تھا...... پہلی جلد کے سارے مضامین مستند محققین اور ناقدین سے لکھوائے گئے تھے اور مجموعی طور پر اس میں جو نقشہ پیش کیا گیا تھا، وہ خاصا جامع تھا، مگر ان اعتراضات سے جو بڑی حد تک طباعت [پروف؟] کی اغلاط اور اشاریہ کی خامیوں اور ترجمہ میں بعض اصطلاحوں سے متعلق تھے، مَیں بڑا دل برداشتہ ہوا

اور مَیں نے کتاب کی فروخت روک دی۔ دوسری جلد کے لیے بھی خاصے مضامین فراہم ہو گئے تھے اور تیسری جلد کے لیے بھی کچھ مضامین آ گئے تھے، مگر پھر یہ کام آگے نہ بڑھ سکا۔ مجنوں صاحب باوجود غیر معمولی ادبی صلاحیت کے، اب ایک تیر از کمان جستہ تھے۔ مَیں نے کچھ نئے لکھنے والوں سے، جن میں حنیف نقوی بھی شامل تھے، مواد کی فراہمی میں مدد لی تھی، مگر شعبے کی صدارت، انجمن ترقی اردو کے کاموں، آرٹس فیکلٹی کی ڈین شپ کی وجہ سے مجھے تاریخ ادب اردو کے تمام کاموں پر پوری توجہ دینے کا موقع نہ ملا۔ بہر حال اس سلسلے میں مَیں اپنی کوتاہیوں کو تسلیم کرتا ہوں۔[۴۹]

ڈاکٹر نورالحسن نقوی، سرور صاحب پر اپنے مضمون میں رقم طراز ہیں:

سرور صاحب کی حد سے بڑھی ہوئی مصروفیت...... کے سبب کئی اہم کام سلیقے کے ساتھ پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچ سکے۔ ان میں سے ایک کام علی گڑھ تاریخ اردو ادب کا ہے، جس کے لیے یونی ورسٹی گرانٹس کمیشن نے گراں قدر مالی امداد دی تھی۔ مستند علما و محققین سے اس کے لیے مضامین لکھوائے گئے تھے۔ ناممکن نہیں کہ ان میں بھی بعض غلطیاں راہ پا گئی ہوں، مگر اس کی زیادہ ذمہ داری مضمون نگاروں پر ہوتی، لیکن ستم یہ ہوا کہ طباعت [پروف؟] کی بے شمار غلطیاں رہ گئیں۔ کئی جگہ اشعار کو نثر کی طرح لکھ دیا گیا۔ تاریخِ ادب کی تیاری میں سرور صاحب کی مدد کے لیے ڈاکٹر نذیر احمد کا انتخاب ہوا تھا۔ وہ اس کام کو بڑی ذمہ داری سے انجام دینے کی صلاحیت رکھتے تھے، مگر ان کا تقرر شعبۂ فارسی میں ہو گیا اور مجنوں گورکھپوری اس کام پر مامور ہوئے۔ انھوں نے پروف ریڈنگ کا کام اپنے شاگردوں کو سونپ دیا۔ وہ بھی زحمت کیوں اٹھاتے؛ جیسے صفحات ملے، ویسے ہی لوٹا دیے۔ مجنوں صاحب ان صفحات کو انگلی لگانے کے گنہگار نہیں۔ کاش! ایک صرف ایک صفحہ مجنوں صاحب یا سرور صاحب کی نظر سے گزر جاتا تاکہ طباعت سے پہلے اصل صورت حال واضح ہو جاتی، مگر ہونی کو کون ٹال سکا ہے۔ شعبۂ اردو کے دامن پر ایک داغ لگنا تھا، لگ گیا۔ آخری ذمہ داری تو سربراہ کی ہی ہوتی ہے، مگر موٹی موٹی تنخواہیں وصول کرنے والوں سے بھی تو کوئی پوچھتا کہ تم نے کیا کیا۔ حیرت اس بات پر ہے کہ مجنوں صاحب کو بھی اس غفلت پر پشیمان نہ دیکھا...... کڑی نگرانی کے بغیر یہاں کچھ نہیں ہوتا۔[۵۰]

مذکورہ بالا دونوں بیانات اور اس مضمون کے شروع میں علی گڑھ تاریخ ادب اردو میں اسکیم ڈائرکٹر آل احمد سرور کی 'تمہید' کے مطالعے سے درج ذیل امور واضح ہوتے ہیں:

(۱) علی گڑھ تاریخِ ادب اردو کا آغاز ۱۹۵۷ء میں ہوا۔ یہ چار سالہ منصوبہ تھا اور ایک

سے زیادہ جلدوں پر مشتمل تھا، لیکن اس کی پہلی جلد خاصی تاخیر سے ۱۹۶۲ء کے اواخر یا ۱۹۶۳ء کے اوائل میں شائع ہوئی۔

(ب) اس سکیم کے ڈائرکٹر پہلے کچھ عرصہ رشید احمد صدیقی رہے، بعد ازاں زیادہ مدت کے لیے آل احمد سرور رہے، جب کہ اسسٹنٹ ڈائرکٹر پہلے ڈاکٹر نذیر احمد تھے۔ بعد میں احمد صدیق مجنوں گورکھ پوری کا اس عہدے پر تقرر ہوا۔ ڈاکٹر نذیر احمد نے مضامین کی فراہمی اور نظر ثانی کا بیش تر کام اگست ۱۹۵۸ء تک مکمل کر لیا تھا۔ نومبر ۱۹۵۸ء تا نومبر ۱۹۶۲ء (طباعت کے لیے کتاب کی تیاری تک) مجنوں گورکھ پوری نے ڈاکٹر نذیر احمد کی جگہ فرائض انجام دیے۔

(ج) آل احمد سرور، ڈاکٹر نذیر احمد اور مجنوں گورکھ پوری قابل اور کہنہ مشق ادیب تھے، اس کے باوجود علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی جلد اوّل میں بے پناہ اغلاط راہ پا گئیں۔

(ح) پروفیسر حبیب نے معاشرتی و تمدنی پس منظر انگریزی زبان میں تحریر کیا تھا، مجنوں صاحب نے اس کا ترجمہ کرایا (یا کیا؟)، کن سے کرایا؟ نہیں معلوم۔ بہر حال، یہ ترجمہ اتنا ناقص تھا کہ اس میں بعض اصطلاحات کا وہ ترجمہ کیا گیا، جو اعتراضات کا سبب بنا۔

(د) مصنفین اور مددگاروں نے مواد کی فراہمی اور مضامین کی تسوید میں بڑی محنت کی تھی۔ تاریخ کے لیے مضامین بھی صفِ اوّل کے محققین سے لکھوائے گئے تھے، لیکن اسسٹنٹ ڈائرکٹر کی غیر ذمے داری نے اس اہم ترین کام کو داغ دار بنا دیا۔ اس میں کچھ قصور ڈائرکٹر کا بھی ہے۔

(ز) اسسٹنٹ ڈائرکٹر نے پروف خوانی کے اہم کام کی خود نگرانی کرنے کے بجائے اسے اپنے شاگردوں کے سپرد کر دیا۔ اُنھوں نے بھی اسے بیگار سمجھ کر پروف ویسے کے ویسے ہی واپس کر دیے۔ اسسٹنٹ ڈائرکٹر نے نہ جانے کن وجوہ کے باعث ان پروف کی ایک بار بھی پڑتال کرنا مناسب نہ سمجھا اور اسی طرح اغلاط سمیت کتاب طباعت کے لیے تیار کر دی۔

(ط) ترجمے اور پروف کی پڑتال کے ساتھ ساتھ اشاریے کی پڑتال سے بھی صرفِ نظر کیا گیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اشاریہ ایک طرح کا پشتارۂ اغلاط ہو کر رہ گیا۔

(و) علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی پہلی جلد میں پروف اور نظر ثانی کی بے شمار اغلاط موجود ہیں۔ ان کے ملاحظے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسسٹنٹ ڈائرکٹر نے اپنی ذمے داری پوری

طرح ادا نہیں کی۔ اس سلسلے میں ڈائرکٹر پر بھی ذمے داری عائد ہوتی ہے۔ اصولاً ڈائرکٹر اور اسسٹنٹ ڈائرکٹر کو چاہیے تھا کہ آخری پروف خود ملاحظہ کرتے اور اس کے بعد کتاب طباعت کے لیے بھیجتے، لیکن غالباً بے پناہ مصروفیات کے باعث ڈائرکٹر صاحب نے یہ نہایت اہم اور قابلِ توجہ کام اسسٹنٹ ڈائرکٹر کی صواب دید پر چھوڑ دیا اور اسسٹنٹ ڈائرکٹر صاحب نے بھی اس جانب کوئی توجہ نہیں دی۔ نہ معلوم کیوں!

(ہ) اسسٹنٹ ڈائرکٹر کی ذمے داری تاریخ کی تدوین و طباعت میں زیادہ تھی۔ مضامین کی فراہمی، نظرِ ثانی، کتابت و پروف خوانی اور طباعت کی نگرانی کرنا اسی کی ذمے داری تھی۔ مجنوں صاحب سے پہلے یہ سب کام ڈاکٹر نذیر احمد بخوبی کرتے رہے تھے اور اپنے مختصر دَور میں بیش تر کام وہ کر چکے تھے۔ کچھ مضامین کی کتابت، پروف خوانی اور پروفیسر مجیب کے انگریزی مضمون کے ترجمے میں خامیوں کو دُور کرنا اب نئے اسسٹنٹ ڈائرکٹر، یعنی مجنوں گورکھ پوری کی ذمے داری تھی۔

(ی) آل احمد سرور نے اپنی طبعی شرافت کے سبب اپنی غلطی تسلیم کی، لیکن مجنوں گورکھ پوری نے زیادہ قصوروار ہونے کے باوجود اس سلسلے میں کبھی اپنی غلطی تسلیم نہیں کی اور نہ کبھی اپنی غلطی پر پشیماں اور نادم دکھائی دیے۔

علی گڑھ تاریخِ ادب اردو کی اشاعت کے بعد اس پر محمد نصیر الدین ہاشمی کا ایک تبصراتی و تجزیاتی مضمون شاعر بمبئی میں شائع ہوا۔[۵۱] یہ مضمون اگرچہ تبصراتی نوعیت کا ہے، لیکن اس میں ہاشمی صاحب نے تاریخ کا بحیثیت مجموعی جائزہ بھی لیا ہے۔ اس مختصر مضمون کا بیش تر حصہ اُن کی تصنیف دکن میں اُردو سے متعلق ایک اعتراض اور اس کی وضاحت پر مشتمل ہے۔ ہوا یہ کہ تاریخ کی 'تمہید' میں آل احمد سرور نے لکھا:

> دکن کے ادب پر بعض دکنی محققوں نے بہت اچھا کام کیا ہے، مگر اس ادب کی پرکھ میں اعتدال اور توازن ہر جگہ برقرار نہیں رہ سکا۔ پنجاب میں اُردو کی اشاعت کے بعد دکن میں اُردو، مدراس میں اُردو، میسور میں اُردو، بہار میں اُردو ادب جیسی کتابیں شائع ہوئی ہیں۔[۵۲]

اس پر اعتراض کرتے ہوئے نصیر الدین ہاشمی نے واضح کیا کہ اُن کی تصنیف دکن میں اُردو اس سلسلے میں سب سے پہلی کتاب ہے اور پنجاب میں اُردو اُن کی تصنیف کے بہت بعد

لکھی گئی۔ اس کے علاوہ ہاشمی صاحب نے تاریخ کے بقیہ ابواب پر بھی بحیثیت مجموعی تبصرہ کیا ہے اور کچھ غلطیوں کی نشان دہی کی ہے۔ آخر میں اُنھوں نے نتیجہ نکالا ہے:

بحیثیت مجموعی کہا جا سکتا ہے کہ علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے شعبۂ اُردو نے ایک اہم کتاب پیش کرنے کا بیڑا اُٹھایا ہے اور اس کی پہلی جلد پیش کر دی ہے، جو اپنے موضوع کے لحاظ سے اہم اور اُردو ادب کی تاریخ میں نمایاں مقام رکھتی ہے۔ اگر چہ اس کام کا آغاز پروفیسر رشید احمد صدیقی کے دَور میں شروع ہوا، لیکن پروفیسر آل احمد سرور صاحب نے اس کو انجام تک پہنچانے میں کامیاب کوشش کے سلسلہ میں پہلی جلد کو شائع کر کے اُردو ادب کی بڑی خدمت انجام دی ہے، جو ہمدردانِ اُردو کی جانب سے شکریہ اور سپاس گزاری کی مستحق ہے۔ توقع ہے کہ اس کی باقی جلدیں بھی جلد منظر عام پر آ جائیں گی اور پہلی جلد کی طرح بیجا تعویق نہیں ہو گی۔[۵۳]

علی گڑھ تاریخ ادب اردو پر دوسرا مضمون ابنِ فرید کا ماہ نامہ تحریک دہلی میں شائع ہوا۔[۵۴] اس مضمون کے شروع میں مطبوعہ جلد اوّل کا مختصر تعارف کرانے کے بعد وہ اصل مطلب پر اس طرح آئے ہیں:

مقامِ شکر ہے کہ علی گڑھ تاریخ ادب اردو کو بھی پروفیسر آل احمد سرور اور پروفیسر مجنوں گورکھپوری جیسے مشاہیر ادب میسر آئے، اس طرح گویا یہ نام اس تاریخ کے معیار، سند اور صحت کے لیے ضامن بن گئے ہیں۔

ضرورت ہے کہ اس تاریخ کا علی گڑھ کی اہمیت اور مرتبین کی اہمیت کے پیش نظر دقتِ نظر کے ساتھ جائزہ لیا جائے، تاکہ مرتبین کو آئندہ کام کرنے میں زیادہ سہولت ہو۔ اسی فرض کے پیشِ نظر اس وقت ہم صرف ساتویں باب کا جائزہ لے رہے ہیں (ص ۴۶۸-۵۱۰)، جس کا عنوان 'شمالی ہندوستان میں اردو ادب کے نمونے ۱۷۰۰ء تک' ہے۔ اگر اس باب کو اس جلد کا نمائندہ تصور کیا جائے... اور نہ سمجھنے کی کوئی وجہ بھی نہیں ہے...... تو اس کے مطالعے سے اس بات کا پورا یقین ہوتا ہے کہ پوری تاریخ محدود اطلاعات، تاریخی اسقام، نقص ترتیب، عدم تنظیم و تہذیب (editing)، اغلاطِ زبان اور طباعت کے نقائص کا ایسا مجموعہ ہے، جو کسی سنجیدہ مضمون کے شایانِ شان نہیں۔

کوئی ایسی تاریخ، جو ایک بڑی اسکیم کے تحت تقریباً چھ سال کی مدت میں تیار ہوئی ہو اور جس طرح کی تاریخ کے دوبارہ لکھے جانے کا بحالتِ موجودہ کوئی امکان نہ ہو، اس میں اس طرح کے افسوس ناک نقائص کا راہ پانا، اردو کا ایسا المیہ ہے، جس پر جتنا بھی ماتم کیا جائے، کم

> ہے۔اس باب کے سارے اغلاط و نقائص کا احاطہ اس وقت مقصود نہیں، صرف بعض نقائص کی نشاندہی کی جاتی ہے، تا کہ آئندہ جلدوں کی تیاری و طباعت میں وہ توجہ برتی جائے، جس کے بغیر کوئی قابلِ ذکر کام انجام ہی نہیں پاسکتا۔[۵۵]

ابنِ فرید کے اس بیان سے معلوم ہوتا کہ اُنھوں نے اپنے مضمون میں کتاب کے صرف آخری باب کا تجزیہ پیش کیا ہے۔ اُنھوں نے اس باب کی مجموعی طور پر سو سے زائد غلطیوں کا محاسبہ و تجزیہ کیا ہے۔ ان میں متن، اقتباسات، تواریخ، اشعار، اندراجات، پروف اور املا کی غلطیاں شامل ہیں۔ یوں ابنِ فرید کے اس جائزے کو علی گڑھ تاریخ ادب اردو کے ایک باب کا بھرپور تجزیاتی مطالعہ کہا جاسکتا ہے۔ آخر میں ابنِ فرید نے مضمون کا مقصد تحریر واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

> امید ہے کہ ان معروضات پر ٹھنڈے دل سے غور کیا جائے گا اور خامیوں پر توجہ کرانے کی بنا پر نہ غم وغصہ کا اظہار کیا جائے گا اور نہ ٹرا جائے گا، بلکہ ان کی روشنی میں آئندہ جلدوں میں ضروری احتیاط برتی جائے گی۔ یہ تاریخ یادگار تاریخ ہوگی اور آئندہ اہم ماخذ کا کام دے گی، اس بنا پر اس کو ہر لحاظ سے اتنا مستند ہونا چاہیے کہ ایک مدت تک اس پر اضافے کی گنجایش نہ رہے۔[۵۶]

حیرت ہے کہ علی گڑھ تاریخ ادب اردو پر ابنِ فرید کے اتنے اہم مضمون کو یوں نظرانداز کر دیا گیا، جیسے اس کا کوئی وجود ہی نہ ہو۔ غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ جس گہرائی میں جا کر اور جس قدر جامعیت کے ساتھ ابنِ فرید نے اس تاریخ کے ایک باب کا تجزیہ کیا ہے، اگر رشید حسن خاں بھی اسی انداز اور جامعیت کے ساتھ پوری تاریخ کا تجزیہ کرتے تو یقینی طور پر اُن کا مضمون، اُن کے موجودہ مضمون سے چار گنا زیادہ ضخیم ہوتا۔ جامعیت کی اس ایک صفت میں ابنِ فرید کا مضمون یقینی طور پر رشید حسن خاں کے مضمون سے بہتر ہے۔ ابنِ فرید نے ایک باب کا بڑی باریک بینی کے ساتھ تجزیہ کر کے اس میں درآنے والی تقریباً ہر غلطی کا جائزہ لیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کی نشان دادہ غلطیوں کی تعداد ایک سو سے زیادہ ہے، جب کہ اس کے مقابلے میں رشید حسن خاں نے تاریخ کی پوری جلد کا تجزیہ کر کے تقریباً اتنی ہی غلطیوں کی نشان دہی کی ہے۔

دوسری حیرت انگیز بات یہ ہے کہ رشید حسن خاں نے اپنے مضمون میں کہیں بھی ابنِ فرید کے مضمون کا حوالہ نہیں دیا، حالاں کہ ابنِ فرید کا مضمون بھی اُسی رسالے میں شائع ہوا، جس میں خاں صاحب کا مضمون چھپا تھا۔ اس کے علاوہ ابنِ فرید کا مضمون رسالے کے جون ۱۹۶۳ء کے

شمارے میں شائع ہوا، جب کہ رشید حسن خاں کا مضمون اس سے بعد کے پانچویں شمارے، یعنی اکتوبر ۱۹۶۳ء میں شائع ہوا؛ گویا خاں صاحب کا مضمون چھپا تو ابنِ فرید کے مضمون کو چھپے ہوئے اُس وقت تک چار مہینے سے زائد کا زمانہ گذر چکا تھا۔ یہ باور کرنا ممکن نہیں کہ خاں صاحب، عبدالماجد دریابادی اور دیگر کی نظروں سے ابنِ فرید کا مضمون نہ گزرا ہو، لہٰذا دوسروں کا عام طور پر اور رشید حسن خاں کا خاص طور پر اس مضمون کا ذکر نہ کرنا محلِ نظر ہے، ایسا جان بوجھ کر کیا جانا باور کیا جاسکتا ہے۔ ایسی صورت میں اس کا مقصد یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس طرح رشید حسن خاں کے مضمون کو اوّلیت کا شرف دلایا جاسکے۔ ایسا رشید حسن خاں کی حمایت میں بھی کیا جاسکتا ہے اور اُن سے دشمنی کی وجہ سے بھی، تاکہ علی گڑھ تاریخِ ادب اردو علی گڑھ اور آل احمد سرور کا باعثِ بدنامی خاں صاحب کے مضمون کو ہی ٹھہرایا جائے۔ اس سلسلے میں سرِ دست کسی بھی طرح کے کوئی شواہد موجود نہیں، اس لیے کوئی حتمی راے قائم کرنا فی الوقت مناسب نہیں، لیکن یہ طے ہے کہ ابنِ فرید کے اہم تر مضمون کو اس بُری طرح نظر انداز کیے جانے کا معاملہ مشکوک ضرور ہے۔

....

اس مضمون کے آخر میں یہاں علی گڑھ تاریخ ادب اردو پر رشید حسن خاں کے مضمون سے وہ جملے نقل کیے جارہے ہیں، جن کا اُسلوب طنزیہ و مزاحیہ ہے۔ ان اکتسابات میں جہاں خاں صاحب کی باغ و بہار شخصیت کا پرتو نظر آتا ہے، وہیں اِن سے رشید حسن خاں کے اُسلوب میں تحرک اور رنگینی کا رنگ بھی واضح ہوتا ہے، لیکن مزاح کے اس رنگ میں طنزیہ لہجہ اوّل تا آخر واضح طور پر قائم رہتا ہے:

(۱) برسوں کے انتظار کے بعد اُس تاریخ کی پہلی جلد شائع ہوئی، جس کو پڑھ کر سب سے پہلا تاثر یہ ہوتا ہے کہ غالباً غلط نگاری کے کسی مقابلے میں حصہ لینے کے لیے اس کو مرتب کیا گیا ہے۔[۵۷]

(۲) نتیجہ یہ ہوا کہ اس میں ہر قسم کی اتنی غلطیاں راہ پاگئیں کہ اب آبِ حیات کی غلطیوں کو شمارہ کرنا اُس کے ساتھ بھی ناانصافی ہے اور اس کتاب کے ساتھ بھی۔[۵۸]

(۳) اغلاطِ طباعت [کتابت؟] کی کثرت نے رہی سہی کمی کو بھی پورا کر دیا ہے۔ غلطیوں کا بہتات ہے۔ ...... ایسی غلطیوں کی کثرت سے یہ فائدہ ضرور ہوا ہے کہ مقالہ نگار، مرتبین اور کارکنانِ پریس [پروف خوانوں؟]؛ سب کی کارکردگی میں توازن پیدا ہوگیا ہے۔[۵۹]

(۴) اس کتاب کا سب سے زیادہ مضحکہ خیز حصہ اس کا اشاریہ ہے۔ اس قدر جہالت مآبی کے ساتھ کسی

کتاب کا اشاریہ مرتب نہیں کیا گیا ہوگا۔ حیرت ہوتی ہے کہ نظرِ ثانی کرنے والوں نے اس پھوہڑپن کو کس طرح قابلِ قبول سمجھا! معلوم ہوتا ہے کہ اشاریہ مرتب کرنے والے بزرگ نے کسی قاعدے کا لحاظ رکھنا اپنے لیے حرام سمجھا تھا۔ جس لفظ کو جہاں چاہا ہے اور جس طرح چاہا ہے، لکھا ہے۔ مَیں اس پُشتارۂ اغلاط میں سے دو چار مثالیں پیش کرتا ہوں۔ پورا اشاریہ اسی قسم کی خوش فعلیوں کی جولاں گاہ ہے۔[۶۰]

(۵) یہی نہیں، اس کی بھی کوئی ضرورت نہیں سمجھی ہے کہ اصل کتاب اور اشاریے میں مطابقت بھی ہو۔ کتاب کے ایک صفحے پر ایک نام موجود ہے، اشاریہ اُس سے خالی ہے۔[۶۱]

(۶) غیر مناسب اندازِ بیان اور غلط جملے اس بہتات کے ساتھ اس کے صفحات میں محفوظ ہیں کہ بعض نئے لکھنے والوں کی کئی کتابیں مل کر بھی اس کی برابری کا دعوا بمشکل کر سکتی ہیں۔[۶۲]

(۷) اُس کتاب میں جو اشعار درج کیے گئے ہیں، اُن میں سے بیش تر غلط ہیں۔ اکثر مضمون نگاروں کی بے احتیاطی کا شکار ہوئے اور کچھ پریس والوں کی کرم فرمائی کے سبب سے مسخ ہوئے ہیں۔ پڑھنے والوں کے لیے بہ ہر صورت گم راہی کا خاصا سروسامان جمع ہو گیا ہے۔[۶۳]

❁

حوالے اور حواشی:

۱۔ علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی 'پہلی جلد' چوں کہ کم یاب ہو گئی ہے، اس لیے مناسب سمجھا کہ اس کے ضروری کوائف درج اور اندراجات نقل کر دیے جائیں۔ اس سلسلے میں تمام اندراجات کی نقول مطابق اصل ہیں۔

۲۔ آلِ احمد سرور: علی گڑھ تاریخ ادب اردو پہلی جلد، ص 'ب' تا 'ز'

۳۔ آلِ احمد سرور: خواب باقی ہیں، ص ۱۹۶

۴۔ ایضاً، 'اعتراف'، ص ۶

۵۔ ایضاً ص ۱۹۶

۶۔ محمد نصیر الدین ہاشمی: 'علی گڑھ تاریخ ادب اردو پر ایک طائرانہ نظر' مطبوعہ ماہ نامہ شاعر بمبئی، جلد ۳۴، شمارہ ۴-۵، اپریل مئی ۱۹۶۳ء، ص ۱۵-۱۸، ۶۱

۷۔ یاد رہے کہ 'تحقیدی' کی اصطلاح ڈاکٹر جمیل جالبی کی اختراع ہے۔ اُنھوں نے یہ اصطلاح 'تحقیقی و تنقیدی' کے لیے استعمال کی ہے۔ اس اصطلاح کو اُنھوں نے اپنے ایک مضمون 'نکات الشعراء کا تحقیدی مطالعہ' میں استعمال کی ہے [مطبوعہ: سہ ماہی اُردو کراچی، جنوری ۱۹۹۲ء، ص ۱۳-۲۸ + مشمولہ ادبی تحقیق۔

لاہور: مجلس ترقی اَدب، طبعِ اوّل جون ۱۹۹۴ء، ص ۳۰۰-۳۱۸]

۸۔ ڈاکٹر ابنِ فرید: 'علی گڑھ تاریخ ادب اردو (جلد اوّل کا ایک باب)' مطبوعہ ماہ نامہ تحریک دہلی، جلد ۱۱، شمارہ ۴، جون ۱۹۶۴ء، ص ۹-۱۷

۹۔ رشید حسن خاں: 'علی گڑھ تاریخ ادب اردو' مطبوعہ ماہ نامہ تحریک دہلی جلد ۱۱، شمارہ ۷، اکتوبر ۱۹۶۴ء۔ یہی مضمون بعد میں رشید حسن خاں کے مجموعۂ مضامین ادبی تحقیق: مسائل اور تجزیہ میں شامل ہوا (ص ۲۵۳-۲۸۳)

۱۰۔ رشید حسن خاں: 'علی گڑھ تاریخ ادب اردو' (مضمون)، محولہ بالا ۹، ص ۲۵۵-۲۵۷

۱۱۔ ایضاً، ص ۲۵۵

۱۲۔ ایضاً، ص ۲۸۲، ۲۸۳

۱۳۔ ڈاکٹر حنیف نقوی: 'تاریخ نگاری کے اصول وآداب۔ رشید حسن خاں کے نقطہ نظر سے' (مضمون) مشمولہ تحقیق و تدوین: مسائل اور مباحث، ص ۱۹۱

۱۴۔ آلِ احمد سرور: خواب باقی ہیں، ص ۱۹۶

۱۵۔ اشفاق محمد خاں: 'رشید حسن خاں صاحب'، مطبوعہ سہ ماہی ترسیل ممبئی، شمارہ ۲۱-۲۲، جنوری تا جون ۱۹۹۹ء، (گوشۂ رشید حسن خاں)، ص ۱۴، ۱۵

۱۶۔ مولانا عبدالماجد دریابادی: صدقِ جدید لکھنؤ، ۱۵ فروری ۱۹۶۴ء، بحوالہ 'رشید حسن خاں صاحب'، مطبوعہ سہ ماہی ترسیل، محولہ بالا ۱۵، ص ۱۷

۱۷۔ 'خانِ والاشان'، مشمولہ رشید حسن خاں: شخصیت اورادبی خدمات، ص ۵۵

۱۸۔ ڈاکٹر گیان چند: اُردو کی ادبی تاریخیں، ص ۳۹۸

۱۹۔ انتظار حسین: 'رشید حسن خاں: ایک تعمیری محقق'، مطبوعہ ماہ نامہ کتاب نما، نئی دہلی؛ جلد ۳۰، شمارہ ۸۰: اگست ۱۹۹۰ء، (گوشۂ رشید حسن خاں) ص ۴۳

۲۰۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی: 'رشید حسن خاں: تحقیق وتدوین کا مردِ میدان'، مطبوعہ ہفت روزہ ہماری زبان، نئی دہلی؛ جلد ۶۵، شمارہ ۳۳ تا ۳۶: یکم ۲۸ ستمبر ۲۰۰۶ء، (رشید حسن خاں نمبر)، ص ۳۴

۲۱۔ اطہر فاروقی: (ا) 'رشید حسن خاں سے بات چیت' (مکالمہ)، ص ۶۰؛ (ب) 'عرضِ مرتب' در رشید حسن خاں: حیات اور ادبی خدمات، ص ۶

۲۲۔ محمد ایوب واقف: 'رشید حسن خاں: ایک عہد ساز شخصیت' مطبوعہ ہفت روزہ ہماری زبان، نئی دہلی؛ جلد ۶۵، شمارہ ۳۳ تا ۳۶: یکم ۲۸ ستمبر ۲۰۰۶ء (رشید حسن خاں نمبر)، ص ۱۴

۲۳۔ مجاور حسین رضوی: 'آزاد و بے باک محقق'، مطبوعہ ماہ نامہ نیا دور، لکھنؤ اتر پردیش اردو اکادمی ۱۹۹۰ء (رشید حسن خاں نمبر)، ص ۵

۲۴۔ شبیر عباسی: 'حیات اور شخصیت: چند پہلو' [کذا]، مطبوعہ ماہ نامہ نیا دور، محولہ بالا ۲۳، ص ۴۶

۲۵۔ جاوید رحمانی: 'مقدمہ' در رشید حسن خاں: کچھ یادیں کچھ جائزے، ص ۱۵، ۱۷۔ 'مقدمہ' کے آخر میں (ص ۳۲) اگرچہ جاوید رحمانی کے بجائے، 'مرتبین' درج ہے، لیکن مقدمے کی آخری سطور سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ مقدمہ جاوید رحمانی کا لکھا ہوا ہے۔ ملاحظہ کیجیے: اس کتاب میں خاں صاحب کی شخصیت اور فن سے متعلق جن حضرات کے مضامین شامل ہیں، مَیں ان تمام حضرات کا شکر گزار ہوں، خصوصاً ان کا، جنھوں نے میری فرمائش پر مضمون لکھنا منظور کیا۔

نوٹ: 'گنجینۂ معنی کا طلسم، نامکمل ہے...... چناں چہ مَیں نے اس کام کے بقیہ حصے کو اس نہج پر شروع کر دیا ہے، تاکہ یہ اہم کام ضائع نہ ہو۔'

۲۶۔ ایضاً، ص ۱۷

۲۷۔ آلِ احمد سرور: خواب باقی ہیں، ص ۱۸۰-۲۱۴

۲۸۔ ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی: 'درالدین طیب جی: یادیں اور تاثرات'، مشمولہ: بدرالدین طیب جی: یادیں اور تاثرات: ص ۲۵

۲۹۔ پروفیسر اقبال انصاری: 'طیب جی کی یاد میں'، مشمولہ محولہ بالا ۲۸، ص ۳۷

۳۰۔ پروفیسر اطہر صدیقی: 'بدرالدین طیب جی'، مشمولہ محولہ بالا ۲۸، ص ۴۴

۳۱۔ عبدالماجد دریابادی...... بحوالہ 'رشید حسن خاں صاحب'، مطبوعہ سہ ماہی ترسیل، محولہ بالا ۱۵، ص ۱۵، ۱۶

۳۲۔ اشفاق محمد خاں: 'رشید حسن خاں صاحب'، مطبوعہ سہ ماہی ترسیل ممبئی، محولہ بالا ۱۵، ص ۱۶

۳۳۔ اطہر فاروقی: 'مقدمہ' در رشید حسن خاں: حیات اور ادبی خدمات، ص ۵، ۶

۳۴۔ آلِ احمد سرور: خواب باقی ہیں، ص ۱۹۶

۳۵۔ ڈاکٹر گیان چند: اُردو کی ادبی تاریخیں، ص ۳۹۸

۳۶۔ ایضاً، ص ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۷

۳۷۔ جاوید رحمانی: 'مقدمہ' در رشید حسن خاں: کچھ یادیں کچھ جائزے، ص ۱۷

۳۸۔ ڈاکٹر گیان چند: 'سرور صاحب میری نظر میں'، مشمولہ پرکھ اور پہچان، ص ۲۳۱

۳۹۔ ایضاً

۴۰۔ قمر رئیس: 'رشید حسن خاں: رفیق اور دوست'، مشمولہ: رشید حسن خاں: کچھ یادیں کچھ جائزے، ص ۵۲، ۵۳

۴۱۔ جاوید رحمانی: 'مقدمہ' در رشید حسن خاں: کچھ یادیں کچھ جائزے، ص ۱۵، ۱۶

۴۲۔ رشید حسن خاں: 'علی گڑھ تاریخِ ادب اردو' (مضمون)، محولہ بالا ۱۰، ص ۲۸۳

۴۳۔ عبدالماجد دریابادی...... بحوالہ 'رشید حسن خاں صاحب'، مطبوعہ سہ ماہی ترسیل، محولہ بالا ۱۵، ص ۱۷

۴۴۔ آلِ احمد سرور: خواب باقی ہیں، ص ۱۹۶

۴۵۔ تسلیم غوری بدایونی: 'رشید حسن خاں: کچھ یادیں کچھ باتیں'، مطبوعہ ہفت روزہ ہماری زبان، نئی دہلی؛ جلد ۶۵، شمارہ ۳۳ تا ۳۶: یکم ۲۸ ستمبر ۲۰۰۶ء (رشید حسن خاں نمبر)، ص ۲۳

۴۶۔ سرور صاحب کی تنقید اور اندازِ بیان کو اور جگہوں پر بھی رشید حسن خاں نے تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ رباب رشیدی (لکھنؤ) کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں: ...... میری گفتگو یا تحریر، سرور صاحب کی تنقید نہیں بن سکتی، جس میں آخر تک 'ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے' والی کارگری کارفرما ہو۔ ['ایسا کہاں سے لائیں: رشید حسن خاں'، مطبوعہ ماہ نامہ نیا دور، محولہ بالا ۲۳، ص ۲۴، ۲۵]

ایک اور جگہ لکھا: سرور صاحب ...... سے بس یہ شکایت ہے کہ اُنھوں نے تنقید کو انشائیے سے اس قدر قریب کر دیا ہے کہ تنقید کا رنگ دب گیا ہے اور منافقانہ اندازِ بیان کے لیے بڑی گنجائش پیدا ہوگئی ہے۔ [مجلّہ اظہار، بمبئی، شمارہ ۵، جنوری ۱۹۸۴ء، بحوالہ 'رشید حسن کا سوانحی خاکہ'، مشمولہ رشید حسن خاں: شخصیت اور ادبی خدمات، ص ۱۱]

ڈاکٹر علی احمد فاطمی نے بھی لکھا ہے کہ رشید حسن خاں نے اُن سے علی گڑھ اور آلِ احمد سرور کی 'ڈھیر ساری برائیاں' کہیں۔ ['رشید حسن خاں: شجرِ سایہ دار'، مشمولہ رشید حسن خاں: کچھ یادیں کچھ جائزے، ص ۱۰۸]

۴۷۔ ڈاکٹر علی احمد فاطمی: 'رشید حسن خاں: شجرِ سایہ دار'، مشمولہ رشید حسن خاں: کچھ یادیں کچھ جائزے، ص ۱۰۸

۴۸۔ رشید حسن خاں: 'علی گڑھ تاریخ ادب اردو'، محولہ بالا ۹، ص ۲۸۳

۴۹۔ آلِ احمد سرور: خواب باقی ہیں، ص ۱۹۵، ۱۹۶

۵۰۔ ڈاکٹر نورالحسن نقوی: 'روشنی کا سفر'، مشمولہ: آل احمد سُرور: شخصیت اور فن، ص ۳۷

۵۱۔ محمد نصیر الدین ہاشمی: 'علی گڑھ تاریخ ادب اردو پر ایک طائرانہ نظر'، جلد ۳۴، شمارہ ۴-۵، اپریل مئی ۱۹۶۳ء، ص ۱۵-۱۸، ۶۱

۵۲۔ علی گڑھ تاریخ ادب اردو، ص 'ط'۔ مضمون نگار [محمد نصیر الدین ہاشمی] نے اقتباس نقل کرتے ہوئے احتیاط سے کام نہیں لیا۔ اُنھوں نے اپنے نقل کردہ اقتباس میں 'دکنی محققوں' کی جگہ 'دکھنی محققوں' اور 'شائع' کو 'شائع' نقل کیا ہے۔ ['علی گڑھ تاریخ ادب اردو پر ایک طائرانہ نظر'، محولہ بالا ۶، ص ۱۶]

۵۳۔ ایضاً ص ۶۱

۵۴۔ ڈاکٹر ابنِ فرید: 'علی گڑھ تاریخ ادب اردو (جلد اوّل کا ایک باب)'، تحریک دہلی، محولہ بالا ۸، ص ۹-۱۷

۵۵۔ ایضاً ص ۹

۵۶۔ ایضاً،ص۱۷

۵۷۔ رشید حسن خاں:'علی گڑھ تاریخِ ادب اردو'محولہ بالا۹،ص۳۵۴

۵۸۔ ایضاً،ص۲۷۱،۲۷۲

۵۹۔ ایضاً،ص۲۷۸

۶۰۔ ایضاً،ص۲۷۸،۲۷۹

۶۱۔ ایضاً،ص۲۷۹

۶۲۔ ایضاً،ص۲۸۱

۶۳۔ ایضاً،ص۲۵۵

کتابیات:

- امتیاز احمد(مرتب):آل احمد سُرور: شخصیت اور فن۔علی گڑھ:ایجوکیشنل بک ہاؤس،۱۹۹۷ء
- آل احمد سرور: خواب باقی ہیں (خودنوشت)۔علی گڑھ:ایجوکیشنل بک ہاؤس،اشاعتِ ثانی ۲۰۰۰ء
- آلِ احمد سرور(ڈائرکٹر):علی گڑھ تاریخِ ادب اردو، پہلی جلد۔علی گڑھ:شعبۂ اُردو علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی،۱۹۶۲ء
- اطہر فاروقی(مرتب): رشید حسن خاں: شخصیت اور ادبی خدمات۔نئی دہلی: ماہ نامہ کتاب نما؛ پہلی بار، جولائی۲۰۰۲
- جاوید رحمانی+ڈاکٹر محمد آفتاب اشرف(مرتبین): رشید حسن خاں: کچھ یادیں کچھ جائزے۔ دربھنگہ: مکتبہ الحرا،۲۰۰۸ء
- حسن ضیا(مرتب): بدرالدین طیب جی: یادیں اور تاثرات۔دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۲۰۰۵ء
- حنیف نقوی،ڈاکٹر: تحقیق و تدوین: مسائل اور مباحث۔ملتان،لاہور:بیکن بکس،۲۰۱۲ء
- رشید حسن خاں: ادبی تحقیق؛ مسائل اور تجزیہ۔لکھنؤ: اُتر پردیش اُردو اکادمی،۱۹۹۰ء
- گیان چند،ڈاکٹر: پرکھ اور پہچان۔دہلی:ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس،طبع اوّل ۱۹۹۰ء
- گیان چند،ڈاکٹر: اُردو کی ادبی تاریخیں۔کراچی:انجمن ترقی اُردو پاکستان،۲۰۰۰ء

رسائل وجرائد:

- اُردو،سہ ماہی،کراچی۔جلد۶۸،شمارہ۱،جنوری تا مارچ۱۹۹۲ء
- تحریک،ماہ نامہ،دہلی۔جلد۱۱،شمارہ۳،جون۱۹۶۳ء
- ترسیل،سہ ماہی،ممبئی۔شمارہ۲۱،۲۲،جنوری تا جون۱۹۹۹ء(گوشۂ رشید حسن خاں)

- شاعر، ماہ نامہ، بمبئی۔ جلد ۳۴، شمارہ ۴-۵، اپریل مئی ۱۹۶۳ء، جون ۱۹۶۳ء
- کتاب نما، ماہ نامہ، نئی دہلی۔ جلد ۳۰، شمارہ ۸۰، اگست ۱۹۹۰ء (گوشہ رشید حسن خاں)
- نیا دور، ماہ نامہ، لکھنؤ۔ اتر پردیش اردو اکادمی ۱۹۹۰ء (رشید حسن خاں نمبر)
- ہماری زبان ہفت روزہ، نئی دہلی۔ جلد ۶۵، شمارہ ۳۳ تا ۳۶، یکم ۲۸ ستمبر ۲۰۰۶ء (رشید حسن خاں نمبر)

□□□

عبدالمتین منیری*

بھٹکل: اردو کی ایک دُور اُفتادہ سرزمین

بھارت کے نقشے پر ممبئی سے مغربی ساحل پر جب آپ کی نگاہ اٹھتی ہے تو پہلے ریاست مہاراشٹر کا جنوبی علاقہ 'کوکن' نظر آتا ہے، اس کے بعد یہ ساحل آگے بڑھتا ہوا 'گوا' سے گزر کر ریاست کرناٹک کے علاقہ 'کینرا' میں داخل ہوتا ہے۔ اس کے شہر منگلور کے بعد 'ملبار' کا علاقہ شروع ہوتا ہے۔ یہاں کی آبادی ساحلوں کے ساتھ ساتھ چلتی ہے، کیوں کہ اس کی مغربی سمت پر ٹھاٹیں مارتا ہوا بحیرۂ عرب ہے تو مشرقی سمت پر پہلے کوہِ سیادری اور پھر مغربی گھاٹ کے سرسبز و شاداب پہاڑوں کے سلسلے کھڑے نظر آتے ہیں۔ یہ سلسلے ہرے بھرے جنگلات اور قدرتی مناظر سے معمور ہیں، جہاں سے ندیوں اور دریاؤں کا ایک سلسلہ پھوٹ کر سمندر کی لہروں کو چومتا ہے۔

اسی ساحل پر علاقہ کینرا کے وسط میں ایک قصبہ آباد ہے: بھٹکل۔ آبادی کوئی ستر ہزار کے قریب، رقبہ سات آٹھ مربع کلومیٹر کے آس پاس۔ اسے مغربی سمت سے ساحلِ سمندر اور جنوب شمال مشرق سے مغربی گھاٹ کا پہاڑی علاقہ گھیرے ہوئے ہے۔ مشرق سمت پر جو سڑک سطح مرتفع پر چڑھتی ہے، وہ ۸۷ رکلومیٹر طے کر کے ۸۳۰ رفٹ اونچے، بھارت کے دوسرے بڑے آبشار 'جوگ فال' تک پہنچ کر سطحِ ارضی سے مل جاتی ہے۔

بھٹکل سے ممبئی کا دریائی راستہ ۸۳۷ رکلومیٹر بنتا ہے، لیکن ۱۹۷۰ء میں قومی شاہراہ نمبر ۱۷ کھلنے سے قبل انھیں طے کرنے میں تین دن لگتے تھے۔ مئی ۱۹۹۸ء میں کوکن ریلوے کو ہری جھنڈی ملنے کے بعد یہ فاصلہ سمٹ کر ۱۲ ر گھنٹے تک رہ گیا ہے۔ اس لائن پر مہاڈ (کوکن) سے منگلور تک کے ۷۶۰ رکلومیٹر کے راستے میں دو ہزار پل اور اکیانوے زیرِ زمین سرنگیں آتی ہیں، جن میں سے بعض پلوں کی لمبائی دو کلومیٹر اور سرنگوں کی آٹھ کلومیٹر ہے۔ آج منگلور کا جو فاصلہ اڑھائی گھنٹے میں طے ہوتا ہے، وہ کبھی بارہ گھنٹوں میں طے ہوتا تھا۔ کوکن، گوا اور کینرا کا پورا علاقہ بھارت کے دوسرے علاقوں کی طرح غیر مسلم اکثریتی علاقہ ہے۔ 'کونکنی' یہاں کی مشترک زبان ہے، البتہ کرناٹک کی

---

* ریسرچ آفیسر، urduaudio.com، دبئی

ریاستی زبان کنڑی ہونے کے لحاظ سے یہ زبان غالب ہے۔ ہندی اور انگریزی بھارت کی مرکزی اور رابطے کی زبانیں ہے، لیکن بھٹکل کا میونسپل ایریا مسلم اکثریتی ہے اور عرب نژاد نوائط برادری کے مرکز کی حیثیت سے ایک شناخت رکھتا ہے۔ یہ لوگ اپنے گھروں میں نائطی بولتے ہیں۔

بھٹکل اندازاً بارھویں صدی عیسوی سے مسلم نوائط برادری کا مرکز رہا ہے۔ ان کی نسل اُن عربوں سے جا ملتی ہے، جن کی تجارت کا ایک سرا ہندستان کا مغربی ساحل تھا تو دوسرا اٹلی کا شہر جنیوا اور وینس۔ درمیان میں خلیج عرب کی بندرگاہ ہرمز اور بحیرۂ احمر کی بندرگاہ عدن، ہمزہ وصل کی حیثیت رکھتے تھے۔ ان میں مخدوم فقیہ علاء الدین علی مہایمی رحمۃ اللہ علیہ کی شخصیت گزری ہے، جنھیں خواجہ معین الدین اجمیریؒ کے بعد برِعظیم کا مقبول ترین اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ سے قبل کے ہندستان کا سب سے عظیم ترین مفسر اور بزرگ ترین عالمِ دین مانا جاتا ہے۔ ۱۵۱۵ء میں ہرمز پر جابرانہ قبضے کے بعد گوا کے سفاک صلیبی فاتح الفونسو ڈ لبوقرق نے پرتگالی شہنشاہ عمانویل کا حکم نامہ سنایا:

> اور چوں کہ شاہِ پُرتگال نے بھٹکل کی بندرگاہ کو توڑنے کا حکم صادر کر دیا ہے اور فیصلہ کر دیا ہے کہ عرب و فارس کے تمام گھوڑے گوا میں اتارے جائیں گے، لہٰذا وہ اس (حاکم ہرمز) سے اسی کے بھلے کے لیے کہتا ہے کہ وہ (ہرمز سے) گھوڑے لے جانے والے جہازوں کو حکم صادر کرے کہ وہ براہِ راست گوا جائیں (اب بھٹکل نہ جائیں)، وہاں انھیں واپسی پر مطلوبہ تمام تجارتی سہولیات دستیاب ہوں گی۔ اگر اس پر وہ غور کریں تو وہ اپنی طرف سے ہرمز کے علاوہ کسی اَور کو پُر امن گزرنے کی راہ داری نہ دینے کی ذمہ داری لے سکتا ہے۔ وہ یقین دلاتا ہے کہ ہر وہ جہاز، جو ہرمز سے جانے کا پابند نہیں ہے، اس کا کارگو چھین لیا جائے گا اور اس کے ملاحوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے گا۔[۱]

یہی وہ دَور ہے، جب بھٹکل اور مغربی ساحل پر نوائط پرادبار کا دَور شروع ہوا۔ جب پُرتگالی شہنشاہ کی جانب سے بھٹکل کو تاراج کرنے کے لیے یہ حکم نامہ صادر ہو رہا تھا، اُس وقت بھٹکل کی ترقی کا کیا عالم تھا؟ اسے ۱۵۰۸ء میں بھٹکل سے گزرنے والے پُرتگالی سیاح اور کنانور میں واسکوڈے گاما کے نمائندے دوارت بربوسا نے اس طرح بیان کیا ہے:

> ہوناور ندی عبور کر کے جب ساحل سمندر کے ساتھ ساتھ آگے کو بڑھتے ہیں تو ایک چھوٹی سی ندی ملتی ہے، جس پر بھٹکل (Baticala) کا خوبصورت شہر واقع ہے۔ یہاں بڑے پیمانے پر تجارتی لین دین ہوتی ہے۔ تاجر مسلمان بھی ہیں، ہندو بھی۔ ہرمز سے ہر سال بہت سے جہاز یہاں سفید

چاول اور پسی ہوئی شکر، جو کہ یہاں بڑی مقدار میں پائی جاتی ہے، لینے آتے ہیں۔ ایک عروبہ:Aroba (۱۴۵۰ کلو گرام) شکر کی قیمت ۲۴۰ ریس:Rais سے کچھ کم یا زیادہ ہے۔ یہاں سے یہ لوہا بھی لے جاتے ہیں۔ یہاں سے برآمد ہونے والی تین بنیادی اجناس ہیں۔

ملباری حضرات ہندستان سے یہاں کالی مرچ اور مصالحہ جات بھی لاتے ہیں۔ یہاں اچھے معیار کا ہڑ:myrobolan پایا جاتا ہے۔ عرب و فارس کے مسلمانوں کے ہاتھوں اچھی قیمت پر فروخت کے لیے یہاں یہ سب چیزیں جمع کی جاتی ہیں۔ جیسا کہ مَیں نے کہا کہ ہرمز سے یہاں ہر سال بہت سے جہاز آتے ہیں، یہ جہاز بڑی مقدار میں یہاں گھوڑے اور موتی لاتے ہیں، انھیں نرسنگا Narasyngua (وجے نگر) کی سلطنت میں فروخت کیا جاتا ہے۔ اب گوا میں ہماری فوجوں کے آنے کے بعد وہاں بھی دوسری اشیا کی طرح یہ چیزیں فروخت کی جانے لگی ہیں۔

مسلمانانِ مکہ کے بھی چند جہاز خطرہ مول لے کر مصالحہ جات لینے کی غرض سے یہاں آتے ہیں، حالاں کہ پُرتگالی انھیں یہاں آنے سے روکتے ہیں۔ انھوں نے ان کے آنے کے خلاف تادیبی قوانین وضوابط بنا رکھے ہیں۔

ملبار کا راجا سامری zambucos بھی چھپ چھپا کر اور بڑے خفیہ انداز سے یہاں ہر سال لوہا اور شکر لینے آتا ہے۔ وہ یہاں والوں کے لیے تاڑی کا گڑ، ناریل، کالی مرچ اور مختلف قسم کی جڑی بوٹیاں لاتا ہے۔ ان میں سے بعض اشیا ہمارے قلعوں کے کپتانوں کے جاری کردہ پروانۂ راہداری کے ذریعہ آتی ہیں۔ یہ جگہ دولت سے مالا مال ہے۔ یہاں سے راجا اور اس کے گورنر کو بہت سی آمدنی ہوتی ہے۔ یہ جگہ بڑی کشادہ اور پھیلی ہوئی اور آبادی سے بھری ہوئی ہے۔ یہاں پر زندگی رواں دواں ہے۔ اس کے اطراف چہار دیواری نہیں۔ اس کے ہر طرف بہت سے باغات، فرحت بخش پھلوں کے درخت اور پانی کی نہریں ہیں۔

پہلے مَیں نے جن تجارتی اجناس کا ذکر کیا ہے، ان کے علاوہ یہاں کے لوگ تانبے کا بڑی مقدار میں استعمال کرتے ہیں۔ جہاں یہ سلطنت میں سکے ڈھالنے کے کام آتا ہے، وہیں کھانا پکانے کے برتن وغیرہ بنانے میں بھی یہاں اس کا استعمال ہوتا ہے۔ یہاں پارہ، سرخ خضاب، مرجان، المونیم اور ہاتھی دانت جیسی قیمتی اشیا کی بھی تجارت ہوتی ہے۔[۲]

شہنشاہِ پُرتگال کے حکم نامے کے بعد بھٹکل کی تجارتی اہمیت کا خاتمہ شروع ہوا اور مغربی سامراج مسلم علاقوں پر اپنے ناخن گاڑھنے لگا، تب بھٹکل تاریخ کے اندھیروں میں گم ہوتا گیا۔ نوائط آبادی دھیرے دھیرے اپنے عرب آباواجداد سے بھی کٹ گئی، ان کا اپنے وطن اصلی تک آنا

جانا بند ہو گیا، جب فقر و فاقہ ڈیرہ ڈالنے لگا تو جہالت کا عام ہونا اور علم سے دُوری ایک فطری سی بات تھی، لہٰذا اہلِ نوائط کے حالات اس حد تک پہنچ گئے کہ ماضی سے ان کا رشتہ ٹوٹ گیا۔ انھیں صرف اتنا یاد رہ گیا کہ ان کے آبا و اجداد عرب سے آئے تھے، انھیں اپنے آبا و اجداد کے نام اور نسب نامے تک یاد نہیں رہے۔ ۱۵۱۵ء سے ۱۹۱۲ء تک کا دَور بھٹکل میں ادبار کا دَور کہا جا سکتا ہے۔ اس دَوران جماعتی نظام کی موجودگی نے اپنے آبا و اجداد سے انھیں جذباتی طور پر مربوط رکھا، البتہ عقائد میں بگاڑ خصوصیت سے محسوس کیا جا سکتا ہے۔ اس دَوران یہاں جو غیر اسلامی عادات و اطوار و بدعات رائج ہو گئے تھے، ان کی ایک جھلک مؤرخِ بھٹکل اور بیسویں صدی کے ابتدائی ایام کے چشم دید گواہ مولانا خواجہ بہاء الدین اکرمی مرحوم کی کتاب (تذکرۂ انجمن۔۴۴) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ خواجہ صاحب اور عثمان رکن الدین کی تحریروں اور بھٹکل کے کچھ مزارات کے کتبوں سے بھی چند ایسی شخصیات کی نشان دہی ہوتی ہے، جن سے ہمارے آبا و اجداد کی عقیدت بتاتی ہے کہ یہ صالح اور بزرگ لوگ رہے ہوں گے، لیکن ان کے حالاتِ زندگی پر مکمل پردہ پڑا ہوا ہے۔ اس عرصے میں یہاں کے علما نے اگر کچھ تصنیفات لکھی ہوں گی تو زیادہ تر وہ بھی مفقود ہیں، البتہ جو ملتی ہیں، ان کی حیثیت ابتدائی درسی کتابوں سے زیادہ کی نہیں ہے۔

بھٹکل کے نوائط کے برخلاف ۱۵۱۰ء میں گوا پر پُرتگالیوں کے قبضے کے بعد مخدوم فقیہ اسماعیل سکری کی جو اولاد عادل شاہی دَور میں یہاں پر منصبِ قضا پر فائز رہی، پُرتگالی قبضے کے بعد بیجاپور کی راہ سے سلطنتِ آصفیہ حیدر آباد، سلطنتِ میسور خداداد، سلطنتِ والا جاہی چنئی (مدراس) میں بس گئی، انھیں اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا گیا۔ ان خاندانوں میں گذشتہ پچیس نسلوں سے اب تک علم و عرفان کا سلسلہ جاری و ساری ہے۔ اس کے کتب خانوں سعیدیہ حیدر آباد اور محمدیہ چنئی میں گوا کے عروج (مغلیہ دَورِ جہانگیری) سے بادشاہوں کے عطا کردہ پروانے، فرامین، نادر علمی مخطوطات اور کتابیں محفوظ چلے آ رہے ہیں۔ ایک ہی خانوادے میں علمی ورثہ کے تسلسل کی کوئی دوسری مثال برِعظیم ہندو پاک میں ملنی مشکل ہے۔ ۱۹۱۲ء سے قبل بھٹکل جہالت کے جس دَور سے گزر رہا تھا، یہاں پر جو غیر اسلامی عادات واطوار و بدعات رائج ہو گئے تھے، ان کی ایک جھلک مؤرخِ بھٹکل اور اُس دَور کے چشم دید گواہ مولانا خواجہ بہاء الدین اکرمی مرحوم کی مذکورہ بالا کتاب میں دیکھی جا سکتی ہے۔

مسلمانانِ برِعظیم، خصوصاً بھٹکل کے حالات کے بارے میں خواجہ صاحب فرماتے ہیں:

۱۹۱۲ء میں جنگ بلقان شروع ہوئی، اُس وقت مسلمانوں میں نہایت جوش، زبردست ہیجان اور ایک حرکت و عمل کے دور کا آغاز ہوا۔ ترکانِ آلِ عثمان کی ہمدردی اور ان کے امداد رسانی کی سرگرمیوں میں ملک کا ہر طبقہ خواہ وہ امیر ہو یا غریب، سرکار کا معاون و مددگار ہو یا اس کا یار و وفادار، سرکار کی استعمار پسندانہ حکمت عملی سے بیزار ہو یا اس کی ہر پالیسی کی حمایت کا علم بردار، غرض سب نے علی الاعلان اپنے مسلمان بھائیوں کے ساتھ اپنی پُر خلوص ہمدردی کا مظاہرہ کیا اور ان کے لیے ایثار و سیر چشمی کا نہایت نادر نمونہ پیش کیا۔

اُس زمانے میں ترکوں کی ایک جماعت نے عالمِ اسلام کے نام ایک اپیل شائع کی۔ اس کا عنوان تھا......مقدونیہ آؤ اور ہماری مدد کرو۔ یہ اپیل اپنی واقعیت و حقیقت کے اعتبار سے نہایت درد انگیز اور اثر آفرین تھی۔ اُس زمانے میں ترکانِ آلِ عثمان کی امداد و حمایت کے لیے ہندستان کے بڑے بڑے شہروں میں ہلالِ احمر کے نام سے انجمنیں قائم ہوگئی تھیں، جن کا مقصد سرمایہ فراہم کرنا اور ترکوں کو پہنچانا تھا۔ انگریز حکومت نے مسلمانوں کے جوش و خروش سے متاثر ہو کر انھیں ترکوں کو مالی امداد بھیجنے کی اجازت اور سہولت دے دی تھی۔

یہی زمانہ تھا کہ ہندستان سے ڈاکٹر انصاری کی سرکردگی میں ایک طبی وفد مجرُوحین و مقتولین کی خدمت کے لیے بھیجا گیا تھا۔ جب اس طبی وفد کے پہنچنے میں سرمایہ رکاوٹ بن گیا تو ہندستان کے وہ مردِ مجاہد اور بطلِ عظیم جلیل مولانا محمد علی جوہر اُٹھا اور اپنے اخبار کامریڈ میں ایک پُر درد اپیل شائع کی، جس نے عامۃ الناس کے دلوں کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اِدھر اپیل شائع ہوئی اور اُدھر ہر طرف سے سرمایے کی بارش ہونے لگی اور انصاری طبی مشن روانہ ہوگیا۔

اس میں سے کچھ حصہ معطی احباب کی مرضی سے بھٹکل میں ایک کتب خانہ یا دارالمطالعہ کے لیے مخصوص کر دیا گیا۔ صدیقی صاحب اس رقم سے کچھ کتابیں، کچھ کرسیاں، دیوار گھڑی اور ضروری اسباب خرید کر بھٹکل لے آئے اور کتب خانے کا افتتاح کر دیا۔ چناں چہ موصوف لکھتے ہیں:

۱۹۱۲ء میں جنگِ بلقان چھڑی تو بمبئی میں رہنے والے چند بھٹکلی احباب نے، جن میں یہ خاکسار بھی شامل تھا، جو اُس وقت کالج میں تعلیم حاصل کر رہا تھا، مسلمانانِ بلقان کے لیے چندہ جمع کیا۔ مبلغ مذکورہ میں سے ایک معتد بہ رقم ان چندہ جمع کرنے والوں نے الگ رکھ کر بھٹکل میں ایک کتب خانہ اور دارالمطالعہ کے قیام کے لیے مخصوص کر دی؛ چناں چہ خاکسار نے ۱۹۱۲ء میں اسبابِ کتب خانہ، کتابیں، کرسیاں، دیوار گھڑی وغیرہ خریدا اور بھٹکل آ کر کتب خانے کا افتتاح کر دیا۔[۳]

رجسٹر روداد انجمن اصلاح و ترقی سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے، اس کے مطابق، ۲۹ر

محرم ۱۳۲۹ء کے جلسے میں کتب خانے کے قیام کی تجویز منظور کی گئی تھی۔[۴]

عثمان رکن الدین کی تحقیق کے مطابق، اسے ۱۹۳۹ء صدیق فری لائبریری نام دیا گیا۔ ان کا کہنا ہے کہ ۱۹۱۰ء میں 'مجلس تنظیم' کا قیام عمل میں آیا تھا، جس کا مقصد صرف سیاسی تھا اور اس کے لیے مجلس نے اپنا سیاسی پروگرام بھی ترتیب دیا تھا۔ ۱۹۱۲ء 'انجمن اصلاح وترقی' کی بنیاد رکھی گئی، جو بعد ازاں بھٹکل کے ایک ثقافتی اِدارہ بن گیا، چناں چہ اس کا ایک کتب خانہ بھی قائم کیا گیا۔ اس ادارے کے تحت تکیہ خلفو کا مشہور و معروف مدرسہ قائم ہوا، جس میں مذہبی تعلیم کے ساتھ ساتھ عربی و فارسی کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اس کے بانی جناب آئی ایچ صدیق مرحوم تھے، جو شمالی کینرا کے پہلے مسلمان گریجویٹ تھے۔ ۱۹۳۹ء میں 'مجلس تنظیم' اور 'انجمن اصلاح وترقی' کو مدغم کر کے 'مجلس اصلاح و تنظیم' کی شکل دے دی گئی۔ محترم آئی ایچ صدیق اس کا ولین صدر اور خطیب باپا علیگ پہلے سیکرٹری نامزد ہوئے۔[۵]

بھٹکل کی نشاتِ ثانیہ کا آغاز علم و کتاب سے ہوا تھا، چناں چہ اس کے بعد یہاں تعلیمی و سماجی ادارے جنم دینے لگے۔ انجمن حامیِ مسلمین قائم ہوا، جس کے تینتالیس برس بعد جامعہ اسلامیہ، جامعۃ الصالحات، شمس نرسری، نونہال، ابوالحسن ندوی اکیڈمی وغیرہ کتنے سارے ادارے قوم کی تقدیر سنوارنے کے لیے میدان میں آگئے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ علم وشعور اور ترقی کی شاہراہ پر پہلا سنگ میل انجمن اصلاح وترقی کی لائبری کی شکل میں رکھا گیا تھا، جسے بعد میں اس کے بانی کے نام پر موسوم کرتے ہوئے 'صدیق فری لائبریری' کا نام دیا گیا۔

۱۹۷۵ء-۱۹۷۹ء کے دَوران ہمیں صدیق لائبریری سے استفادے کا موقعہ ملا۔ جامعہ میں ہمارے تدریس کے دن تھے۔ رفیق عزیز مولوی عبدالصمد قاضی ندوی کا فراغت کے بعد لائبریری میں نیا نیا تقرر ہوا تھا۔ کتب خانے میں ایک شناسا کی موجودگی اور کولامحی الدین کوچو باپا مرحوم جیسی سنجیدہ اور مرنجان مرنج جنرل سیکرٹری کے وجود نے بار بار یہاں سے گزرنے میں دلچسپی پیدا کی اور اُس زمانے میں یہاں کے ذخیرے سے ورق گردانی کرنے کا موقعہ ملا۔ اُس وقت اس ذخیرے کی اہمیت کا اتنا احساس نہیں تھا۔ یہ علم و معرفت کا نکتہ ہے کہ جیسے جیسے علم اور معلومات میں اضافہ ہوتا ہے، ویسے ویسے علمی ذخائر کے راز کھلتے ہیں۔ معلومات کے پرت کھلنے لگتے ہیں، اپنی کم مائیگی کا احساس ہونے لگتا ہے اور اپنی جانب سے بے قدری اور مقام ناشناسی کے رویہ کا احساس ہوتا

ہے۔ اُس زمانے میں یہ پورا کتب خانہ چوک بازار میں ہوا کرتا تھا، لیکن اب چند سالوں سے صدیق اسٹریٹ پر واقع تنظیم کی نئی عمارت میں اسے منتقل کر دیا گیا ہے۔

جب ہم نے پہلے پہل اس لائبریری کو دیکھا تھا، اُس وقت بیسویں صدی کے آغاز سے ستر کی دہائی تک شائع شدہ اہم ترین نادر اور معیاری ادبی و علمی سرمایہ یہاں پر دستیاب تھا۔ اس میں ایک بڑا علمی سرمایہ وہ تھا، جس کے نصیب میں دوبارہ منظرِ عام پر آنا نہیں لکھا تھا۔ ان میں علمی وادبی مجلّات کی اہمیت سب سے زیادہ ہے، کیوں کہ مجلّات میں شائع ہونے والے اسّی فی صد مواد دوبارہ نہیں چھپتا۔ اس طرح بڑے بڑے جید اہلِ قلم، جنھوں نے اپنے دَور میں بڑے بڑے معرکے سر کیے تھے، وہ تاریخ کے اندھیروں میں چھپ جاتے ہیں۔ اخبارات ومجلّات کی حیثیت کسی قوم کی تاریخ میں ایک روزنامچہ اور ڈائری کی ہوتی ہے، جس میں ماضی میں رُونما ہونے والے لمحات قلم بند ہوتے ہیں۔ یہ تحریکوں کی تاریخ اور شخصیات سے وابستہ تاریخیں متعین کرنے میں سب سے زیادہ معاون ثابت ہوتے ہیں۔ صدیق لائبریری میں لاہور وامرتسر سے کلکتہ تک اور دہلی سے مدراس تک چھپنے والے جملہ اہم مجلّات کی فائلیں پائی جاتی تھیں۔

یہاں حیدرآباد اور پٹھان کوٹ سے نکلنے والے، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کے ماہ نامہ ترجمان القرآن کے ۱۹۳۲ء سے ابتدائی بیس برسوں کے شمارے موجود تھے۔ ان کی کتابوں کے پہلے اڈیشن، جن میں علامہ سید سلیمان ندوی کے زیرِ نگرانی دارالمصنفین اعظم گڑھ سے شائع شدہ الجہاد فی الاسلام کا پہلا نسخہ بھی تھا۔ ۱۹۲۵ء میں لکھنؤ سے جاری ہونے والے، مولانا عبدالماجد دریابادی کے سچ اور پھر صدق و صدق جدید کی مکمل فائلیں پائی جاتی تھیں۔ جب ڈاکٹر سید انوار علی مرحوم نے یہاں پر شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد مدنی کی ۱۹۳۲ء میں چھپی ہوئی تقریر 'قومیں اوطان سے بنتی ہیں' دیکھی تھی تو اچھل پڑے تھے کہ یہ تقریر تو شمالی ہند کے علمی مراکز میں بھی ملنی دشوار ہے، علمی مراکز سے دُور اس بنجر علاقہ میں کہاں پہنچ گئی!

تقسیم ہند سے قبل کے ادبی مجلّات میں لاہور اور دہلی سے نکلنے والا کون سا ادبی اور معیاری پرچہ تھا، جس کے ابتدائی شمارے یہاں نہ پائے جاتے ہوں۔ راشد الخیری کا عصمت دہلی ۱۹۰۸ء، رشید احمد صدیقی کا علی گڑھ میگزین ۱۹۲۰ء، ہمایوں دہلی ۱۹۲۱ء، نیاز فتح پوری کا نگار لکھنؤ ۱۹۲۲ء، حکیم یوسف حسن کا نیرنگ خیال لاہور ۱۹۲۴ء، شاہد احمد دہلوی کا ساقی

دہلی ۱۹۳۰ء، سیماب اکبرآبادی کا شاعر آگرہ ۱۹۳۰، جوش ملیح آبادی کا آجکل ۱۹۴۲ء، محمد طفیل کا نقوش لاہور ۱۹۴۸ء، گوپال متل کا تحریک دہلی ۱۹۵۳ء، ملاواحدی کا نظام المشائخ دہلی، خواجہ حسن نظامی کا منادی دہلی، خوشتر گرامی کا بیسویں صدی لاہور، مولانا منظور نعمانی کا الفرقان بریلی۔ یہ سبھی مجلات یہاں دستیاب تھے۔ دینی پرچوں میں مولانا سعید احمد اکبرآبادی کا برہان دہلی، علامہ سید سلیمان ندوی کا معارف اعظم گڑھ، مولانا عامر عثمانی کا تجلی دیوبند، مولانا سید ابوالحسن ندوی کا تعمیر لکھنؤ، آصف قدوائی کا ندائے ملت لکھنؤ، جمیل مہدی کا عزائم لکھنؤ، مولانا وحیدالدین خان کے زیر ادارت ہفت روزہ الجمعیت دہلی، اور کس کس پرچہ کا نام لیں، معارف کے علاوہ، سبھی مایہ ناز اور صاحبِ اسلوب مجلّات کو مرحوم ہوئے بھی ربع صدی سے زیادہ کا عرصہ گزر چکا ہے۔ اب برِعظیم میں صاحبِ اسلوب مدیروں کا وہ دَور تقریباً ختم ہوگیا ہے، جب مجلّات کے نئے شماروں کا ایک خط کی طرح انتظار ہوا کرتا تھا (لیکن خط کی اہمیت اس معاشرے میں کیا تھی، موبائل، لیپ ٹاپ اور اسکائپ کے اس دَور میں کیسے سمجھائیں)۔ یہ سبھی اب تاریخ کی امانت ہیں، یہ ہندستان میں اسلام کی نشاتِ ثانیہ کے ہراول دستے کے سپاہی کی حیثیت رکھتے ہیں۔

مجلّات کی بیان کی گئی یہ تعداد مشتِ خاک کے برابر ہے۔ تیس پینتیس سال بعد یادداشت کی بنیاد پر سبھی ناموں کا تذکرہ ممکن نہیں ہے۔ جب صدیق لائبریری میں ہمارے چکر لگتے تھے، اُس وقت ہمارا شعور بھی اتنا پختہ نہیں تھا کہ ان تمام پوشیدہ ذخائر تک رسائی میں دلچسپی ہوتی۔ یہ اللہ تعالیٰ کا ہم پر فضل رہا کہ گذشتہ تین عشروں سے زیادہ عرصہ میں ہماری روزی روٹی کا بندوبست اس نے کتابوں کی دُنیا میں کیا۔ اس دَوران ایک عشرہ تک 'مرکز جمعہ الماجد للثقافۃ والتراث' میں دُنیا بھر سے اہم و نادر قلمی کتابوں کے اِنتخاب کی ذمہ داری نے کتابوں کی دُنیا کی وسعت اور اپنی کم مائیگی کے احساس کو ہم میں اور بڑھا دیا، ورنہ اُس وقت لائبریری کے تمام پوشیدہ خزانوں کی قدر و قیمت سے آشکارا کر کے ان تک رہنمائی کرنے والا کون میسر تھا۔

آج سے کوئی دس سال قبل 'رابطہ ادب اسلامی' کے سیمینار کے موقع پر اردو کے مایہ ناز محقق ڈاکٹر خلیق انجم، صدرِ انجمن ترقیِ اردو دہلی، بھٹکل تشریف لائے تھے۔ وہ جامعہ کی لائبریری سے متاثر تھے۔ صدیق لائبریری کی الماری کھولی تو سامنے دیوان سنگھ مفتون کے ہفتہ وار ریاست

دہلی کی فائل پر نظر پڑی۔ آزادیِ ہند سے قبل برِعظیم میں ریاست دہلی اور زمیندار لاہور کی بڑی دھوم تھی۔ ہمت و جرأت میں یہ دونوں اپنی مثال آپ تھے۔ اردو صحافت کی تاریخ میں ان دونوں اخبارات کو موثر ترین مانا گیا ہے۔ ڈاکٹر خلیق انجم کے مطابق، اس پرچے کی فائلیں اب دہلی میں بھی مشکل سے ملیں گی۔

گذشتہ مارچ میں چند منٹوں کے لیے لائبریری سے گزر ہوا، ایک ہی الماری میں اِدھر اُدھر سے جلدیں پلٹیں تو پہلی نظر میں چند گوہر پارے نظر سے گزرے۔ ان میں مولانا داوٗد غزنوی کے ہفتہ وار توحید امرتسر (۱۹۲۸ء)، مدرسہ صولتیہ مکہ مکرمہ کے مجلّے ندائے حرم دہلی (۱۹۴۵ء)، ہمدرد کے حکیم عبدالحمید اور حکیم محمد سعید کے والد ماجد حکیم عبدالمجید دہلوی کی یاد میں قائم مجلّے ہمدرد صحت (۱۹۳۴ء)، ہفتہ وار پیامِ مشرق دہلی (۱۹۵۸ء) اور اخبار دُنیا دہلی (۱۹۴۵ء) کی فائلیں۔ مشہور ادبی مجلّے عالمگیر لاہور (۱۹۴۳ء) اور حکیم یوسف حسن کے زیرِ ادارت اپنے دور کے مایہ ناز ادبی مجلّے نیرنگ خیال دہلی (۱۹۴۸ء) کی فائلیں۔ اَور کس کس کا تذکرہ ہو اور کس حد تک لفظ نادر کی تکرار ہو۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس دیمک خوردہ اور دھول آلودہ کتب خانے کے سامنے ہمارے دوسرے اداروں کی لائبریریوں کی چمک دمک ماند پڑ جاتی ہے۔

ہمیں معلوم نہیں کہ جب بھٹکل میں روپیوں پیسیوں کی اتنی ریل پیل نہیں تھی، کالج اور جامعات نہیں تھے، فقر و فلاکت نے اپنا ڈیرہ جمایا ہوا تھا تو کن کن اہلِ ذوق نے قربانیاں دے کر قوم کے ماتھے پر اس جھومر کو سجایا تھا؛ لیکن بہت سی کتابوں پر حاجی حسن شابندری کا نام دیکھ کر احساس ہوتا ہے کہ اس نایاب ذخیرے کو اکٹھا کرنے میں ان کا بھی بڑا یوگدان رہا ہوگا۔ مولانا داوٗد غزنوی کے ہفتہ روزہ توحید امرتسر کی فائل دیکھ کر اس احساس کو بڑی تقویت ملی۔

جب حاجی حسن کا تذکرہ آیا تو پھر دو اَور نام ذہن میں تازہ ہوئے، ہزاروں میل دُور پنجاب کی مردم خیز سرزمین قصور سے بیسویں صدی کے ابتدائی دنوں کی عظیم شخصیت مولانا عبدالقادر قصوری اور ان کے فرزند مولانا محی الدین قصوری مرحوم کے؛ اوّل الذکر نے مجلس خلافت پنجاب کی صدارت کے دَوران، ملبار میں پھوٹنے والی ۱۹۲۱ء کی مشہور موپلا تحریک کی پشت پناہی کی تھی۔ اس تحریک کے شہدا کے یتیم بچوں کی سرپرستی کے لیے ۱۹۲۲ء میں قائم ہونے والے، ہندستان کے اوّلین یتیم خانے 'جمعیت تبلیغ و دعوت اسلام' DT Islam کے بانیوں میں ان کا شمار ہوتا ہے۔

چوں کہ اُس زمانے میں کالیکٹ میں بھٹکلی حضرات کے علاوہ کوئی اَور طبقہ اردو سے آشنا نہیں تھا، لہٰذا آپ حاجی حسن شابندری مرحوم کی میزبانی میں رہتے تھے۔ اسی طرح مولانا محی الدین قصوری نے تبلیغ اسلام کے لیے پونہ مہاراشٹر میں ایک مرکز قائم کیا تھا، وہ بھی کالیکٹ میں آپ ہی کے مہمان رہتے تھے۔ (بھٹکل پر قصوری خاندان کے اثرات ایک مستقل مضمون کا متقاضی ہے۔)

ہمارے شخصیت پرست معاشرے میں اداروں کے بانیوں کی ذات کو کچھ زیادہ ہی اہمیت دی جاتی ہے، حالاں کہ زیادہ تر ان کی اہمیت علامتی ہوتی ہے، جب کہ بالعموم بانیوں کے بعد آنے والی شخصیات کی قربانیاں اداروں کی ترقی کے لیے کئی گنا بڑھ جاتی ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بھٹکل کے معاشرے کی تعمیر کے تذکرے میں حاجی حسن کو وہ مقام ابھی نہیں ملا ہے، جس کے وہ بجا طور پر مستحق تھے۔ ۱۹۲۱ء سے ۱۹۶۱ء (چالیس سال) تک انجمن حامی مسلمین جیسے ادارے کی صدارت جس کے ماتھے پر مسلسل سجی ہو، وہ کوئی معمولی شخص نہیں ہوسکتا؛ لیکن اب کون بچا ہے، جو آپ کی شخصیت کے بارے میں کچھ بتا سکے۔ ان کے فرزند اور انجمن کے سابق صدر اسماعیل کو چوبابا گذشتہ دنوں کالیکٹ میں اللہ کو پیارے ہوگئے۔ ایک سال قبل جب آپ سے اپنے والد ماجد کے حالات جاننے کی غرض سے کالیکٹ میں ہماری ملاقات ہوئی تھی تو پیرانہ سالی اور بیماری کی حالت میں کچھ زیادہ معلومات نہیں دے سکے۔ آپ کے ایک اور فرزند اور جامعہ کے اوّلین صدر، جناب محسن صاحب کی بھی زیادہ تر بیمار رہنے کی اطلاع مل رہی ہے۔ چنئی (مدراس) جا کر ان سے ان کے والد ماجد کے بارے میں معلومات لینے کی فرصت اب تک ہمیں مل نہیں سکی۔ یہ بھی معلوم نہ ہوسکا کہ اب وہ، قوم کے لیے باعث فخر اپنے والد ماجد کے بارے میں کچھ بیان کرسکنے کی پوزیشن میں ہیں یا نہیں۔

جنوبی ہند کی ریاستوں کرناٹک، تامل ناڈو، آندھرا اور مشرقی مہاراشٹر میں جو اردو زبان رائج ہے، وہ دکھنی لب ولہجہ سے قریب ہے؛ لیکن بھٹکل میں جو زبان رائج ہے، وہ دلّی اور لکھنؤ سے قریب ہے اور یہاں کا ہر مسلمان بچہ اردو زبان سے واقف ہے۔ اردو کے مراکز سے دُور اس جزیرے میں اردو کی جو خدمت ہوئی ہے، وہ ایک دلچسپ تحقیق کا موضوع بن سکتا ہے۔ بھارت کا پہلا انٹرنیٹ اخبار ساحل آن لائن یہیں سے جاری ہوا۔ بھٹکلیس میں اردو صوتیات کے جو خزانے پیش ہوئے ہیں، اردو دُنیا میں ندرت اور معیار میں اس کی دوسری مثال نہیں ملتی۔ قائد ملت

نواب بہادر یار جنگ کی ۱۹۴۰ء کی آواز میں تقریر سے اب تک اڑھائی سو سے زیادہ خطیبوں، دانشوروں اور شاعروں کی آوازیں اس پر نشر ہو چکی ہیں۔ جگر مرادآبادی، بہزاد لکھنوی، ماہر القادری، فراق گورکھپوری، فنا نظامی، سید اقبال عظیم وغیرہ کی آوازیں پہلے پہل اسی سائٹ پر شائع نشر ہوئی اور شاید حفیظ جالندھری کی آواز میں ترانہ کہیں اَور آپ کو سنائی نہ دے۔

❁

حوالے اور حواشی:

۱۔ اردو عبارت پرتگالی حکم نامے کے درج ذیل انگریزی ترجمے سے ماخوذ ہے:

> And because the King of Portugal had given order for the dismantling of the harbour of Baticala, and desired all the horses from Arabia and Persia to be landed at Groa...therefore he begged him of his goodness to order all the ships carrying horses, to proceed direct to Goa, for there they would find all the merchandise they required for their return journey and if this were conceded, he on his part would undertake not to give a safe-conduct to any ship to make a voyage except to Ormuz with merchandise; and he could rest assured that every ship which was not bound for Ormuz, would have its cargo seized, and its crew put to death.

Commentaries of the Great Alfonso Dalboquerque (Second Viceroy of India), translated in English by Walter De Gray Birch, Printed for the London: Hakluyt Society, 1774, 1/118

۲۔ بربوسا ۱/۱۸۷

۳۔ خواجہ بہاء الدین اکرمی ندوی: تذکرۂ انجمن۔ بھٹکل: انجمن حامی مسلمین، ۱۹۳۴ء، ص ۷۰

۴۔ دفتر نمبر ۱ بابت ۱۹۳۹ء ص ۱۸

۵۔ رکن الدین محمد عثمان: آئینہ بھٹکل۔ بھٹکل: ناز پریس، ۲۰۰۰ء، ص ۴۳

ڈاکٹر ناصر عباس نیر*

رومانویت

رومانویت (Romanticism) محض ایک ادبی تھیوری رتحریک ہی نہیں، یہ نشاۃ ثانیہ کے بعد یورپ کی فکری تاریخ کا اہم واقعہ بھی ہے۔نشاۃ ثانیہ، یورپ کی بیداری اور رومانویت، یورپ کے 'تجزیۂ ذات' کی مظہر ہے۔نشاۃ ثانیہ میں یورپ قرونِ وسطیٰ کی نیند سے بیدار ہوا اور یونانی و رومی کلاسکس کی طرز پر اپنی تعمیر کی، جب کہ رومانویت کے عہد میں ان کلاسکس کے استناد کو چیلنج کیا گیا اور اس طرح اپنی اس تہذیبی تشکیل کا تجزیہ بھی کیا گیا، جو یونانی و رومی کلاسکس کے ذریعے ممکن ہوئی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ رومانویت یورپ کے ذہنی بلوغت کو پہنچنے کی علامت ہے، یعنی یورپ دُنیا کو دیکھنے اور برتنے کے لیے 'مقامی وقومی' زاویۂ نظر قائم کرنے کے قابل ہوا۔رومانویت یورپی تنقید کی پہلی باقاعدہ ادبی تھیوری ہے، جسے یورپی ذہن نے خود اپنے فکری وسائل کی مدد سے تشکیل دیا۔

رومانویت کا ابتدائی فکری کام فرانس میں (روسو کے یہاں) ہوا، مگر اسے فروغ وارتقا جرمنی اور برطانیہ میں ملا، اور سب سے زیادہ جرمنی میں۔اٹلی، فرانس اور برطانیہ کے بعد ادبی تھیوری کا مرکز جرمنی بنا۔رومانویت اپنی افتاد میں ردِعمل اور انحراف تھی۔ رومانویت کا عہد اٹھارویں صدی کے آخر سے شروع ہوتا ہے اور اٹھارویں صدی کے یورپ کا ادبی منظر نامہ نوکلاسیکیت سے عبارت تھا۔ رومانویت نے نوکلاسیکیت کے خلاف ردِعمل ظاہر کیا۔نوکلاسیکیت کی بنیاد یونانی و رومی کلاسکس اور سترھویں صدی کی عقلیت پسندی اور اٹھارھویں صدی کی رَوشن خیالی پر اٹھائی گئی تھی۔

رومانویت نے نوکلاسیکیت کی فکری بنیادوں پر ضرب لگائی۔ کسی بھی نئی فکری اور ادبی تحریک کو اپنے رواج کے لیے ثقافتی فضا میں اپنے لیے سپیس پیدا یا دریافت کرنا ہوتی ہے اور سپیس پیدا کرنے کے لیے رائج اور مستحکم نظامِ فکر سے مقاومت اختیار کی جاتی ہے اور اسے پوری قوت سے شکست دے کر، ثقافتی فضا میں خالی ہونے والی جگہ کوئی تحریک پُر کرتی ہے اور سپیس دریافت کرنے کے لیے یکسر نیا مَوقف اختیار کیا جاتا ہے، جس کا ٹکراؤ کسی پرانے مَوقف سے نہیں ہوتا، وہ انسانی

* اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ اردو، پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج، لاہور

سائیکی یا سوسائٹی کے نادریافت گوشوں کو دریافت کرتا ہے۔ رومانویت نے یورپ کی ثقافتی فضا میں اپنے لیے سپیس پیدا کرنے کی کوشش کی اور نو کلاسیکیت کے مستحکم نظامِ فکر سے مقاومت اختیار کی۔ یہ مقاومت اتنی شدید اور ہمہ گیر تھی کہ رومانویت اور کلاسیکیت دو مستقل حریف ثابت ہوئیں، حالاں کہ دونوں کی مقاومت ایک تاریخی صورتِ حال کا نتیجہ تھی۔

....

ہر چند جرمن اور برطانوی رومانویوں کے درمیان زیادہ گہرے روابط نہیں تھے (اور اسی لیے جرمن اور برطانوی رومانویت میں فرق بھی ہے)، مگر دونوں نے نو کلاسیکیت کو مسترد کیا،[1] مثلاً ولیم بلیک نے اٹھارھویں صدی کے آرٹ کے تمام ضابطوں کو اور ورڈزورتھ نے اسی صدی کی شاعری کی لفظیات کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا اور جرمنی میں گوئٹے نے یہی کام کیا۔ ان سب کا مشترکہ ذہنی دشمن نیوٹن کی عقلیت پسندی اور رَوشن خیالی تھی، جو نو کلاسیکیت کے پس پشت موجود تھی۔

روشن خیالی[2] کے تین اہم عناصر تھے، جن کے خلاف رومانویت نے ردِ عمل ظاہر کیا: انسان مرکزیت، عقلیت اور آفاقیت۔ انسان مرکزیت کا مطلب کائناتی اور فطری نظام میں انسان کو مرکز میں رکھنا تھا۔ پہلے خدا مرکز میں تھا۔ اگر مرکزِ کائنات انسان ہے تو تمام تصورات، اقدار، جذبات، خوف، امیدیں، سب انسانی ہیں۔ انسان ہی انھیں تخلیق کرتا اور انھیں بروے کار لاتا ہے۔ گویا انسانیت، کائنات کا یکساں اور مستقل اصول ہے۔ انسانیت کو دراصل فطرت کے مفہوم میں لیا گیا ہے اور آگے انسانی فطرت کو فطرت کا حصہ سمجھ گیا اور اس کے بارے میں یہ رائے قائم کی گئی کہ انسانی فطرت تمام زمانوں اور تمام قوموں میں یکساں[3] رہتی ہے۔ یہ غیر مبدل اور غیر تاریخی ہے، چناں چہ تمام نسلی، لسانی اور ثقافتی امتیازات سطحی ہیں۔ بنیادی انسانی حسیات، جذبات اور خیالات ہر جگہ، ہر زمانے میں ایک رہتے ہیں۔ بقول رابرٹ سی سلمان، پوپ کا یہ قول رَوشن خیال کی عملی تعریف ثابت ہوا:

The proper study of mankind is man.[4]

نوعِ انسانی، بلکہ انسانی فطرت کے مطالعے کا طریق عقلیت (Rationality) تھی، جو روشن خیالی کا دوسرا اہم وصف تھا۔ عقلیت اور عقلیت پسندی (Rationalism) میں نازک سا فرق تھا۔ عقلیت پسندی کا دائرہ محدود اور عقلیت کا دائرہ وسیع تھا۔ عقلیت پسندی، سائنس اور

ریاضی تک محدود تھی، یعنی صرف تجربی صداقتوں تک پہنچتی تھی، مگر عقلیت انسانی فطرت اور سماج کی غیر تجربی صداقتوں کو بھی گرفت میں لینے کی کوشش کرتی تھی اور اس کے لیے استخراجی طریق فکر اور حسیت (Sensibility) کو بھی بروے کار لاتی تھی؛ نیز عقلیت کو نہ صرف واحد اور معتبر ذریعہ علم سمجھا گیا، بلکہ انسانی فطرت کا اہم ترین اصول بھی گردانا گیا۔ اس طور عقلیت نے ایک طرف رجائیت اور دوسری طرف آفاقیت کو جنم دیا۔ چوں کہ انسان عقلیت کے معتبر ذریعہ عِلم کا علَم بردار تھا، اس لیے وہ انسانیت کو درپیش ہر مسئلے کی تفہیم کر سکتا، اس کا حل تلاش کر سکتا، ہر مسئلے سے نپٹنے کی منصوبہ بندی کر سکتا اور پھر ترقی کر سکتا ہے؛ گویا رجائیت دراصل انسانی ترقی کے بہ منزلہ تھی۔[۵] رجائیت اور ترقی میں یقین نے انسانی علوم کو تجزیاتی اور ناصحانہ (Didactic) بنایا، یعنی ترقی کے اصول بھی وضع کیے گئے۔

روشن خیالی کے فلاسفہ کا موقف تھا کہ چوں کہ تمام لوگ، یکساں فطرت کے حامل، ایک ہی فطرت کا حصہ اور عقل رکھتے ہیں اور اس کے ذریعے یکساں بنیادی صداقتوں تک پہنچتے ہیں، اس لیے دُنیا میں آفاقی عقل، آفاقی فطرت، آفاقی نظام اقدار اور آفاقی صداقتیں تکثیریت اور اضافتوں کو نظرانداز کرتی یا عقلیت کے ذریعے ان پہ حاوی ہونے کی مدعی تھی۔ رَوشن خیالی فرانس اور برطانیہ کے بڑے شہروں میں پیدا ہوئی تھی اور اسی نسبت سے اس کی اپروچ کوسموپولٹن تھی، جس کا دوسرا مطلب علاقائیت کی نفی بھی تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ رَوشن خیالی کی آفاقی اور کوسموپولٹن اپروچ نے یورپی ملکوں کو نوآبادیاتی نظام کی طرف بڑھنے کی راہ دکھائی۔ اس کے خلاف ابتدائی ردِعمل جرمنی کے چھوٹے شہروں میں ہوا۔ اس ردِعمل کو Die Romantic کا نام ملا:

> It was all the defensive Germans could do just to get their language and culture acknowledged in their own land.[٦]

رومانویت کے ردِعمل کی ابتدائی صورت مقامی ثقافت اور قومی شناخت کے دفاع کی کوشش پر مبنی تھی، جنھیں رَوشن خیالی کی آفاقیت سے خطرہ لاحق ہو رہا تھا۔ واضح رہے کہ رَوشن خیالی فقط فلسفہ نہیں، جدید یورپی ثقافت کا سرایت گیر فینومینن تھا۔ اپنی اصل میں رَوشن خیالی بھی ردِعمل تھی، جس نے سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے یورپی انسان کو عیسائی دینیات سے آزادی کی راہ دکھائی تھی اور علم کے انسانی اور فطری ذرائع سے رجوع کرنے کا حوصلہ دیا تھا۔[۷] نتیجتاً رَوشن خیالی نے ایک

طرح سے محدود بین العلومی مطالعات کی روش پیدا کی۔ مادی سائنسوں کے طریق کو سماجی سائنسوں میں برتا گیا۔ بعض فلاسفہ نے فلسفے کے لیے تجربی فلسفہ (Experimental Philosophy) کی اصطلاح کی تجویز دی؛ گویا فلسفہ اس طرح صداقت تک پہنچے، جس طرح سائنس پہنچتی ہے۔۔۔۔ لہٰذا اگر فرانس اور برطانیہ نے رَوشن خیالی کو سیاسی مقاصد کے لیے برتا تو اس میں اچنبھا نہیں ہونا چاہیے اور جرمنی میں اس کے خلاف ردِعمل بھی قابلِ فہم ہے۔ ابتدائی رومانوی ردِعمل کو اگر طاقت ور اقوام کی سیاسی امپیریل ازم کے خلاف احتجاج سے تعبیر کیا جائے تو کچھ غلط نہ ہوگا۔

روشن خیالی کی عقلیت کی خود مختاری اور صداقت تک پہنچنے کے معتبر ذریعے پر شبہ اوّلاً ڈیوڈ ہیوم (۱۱۷۱ء-۱۷۷۶ء) نے ظاہر کیا، جو رَوشن خیالی کی تحریک کا خود ایک اہم فلسفی ہے۔ اُس نے عقل اور تجربے کی قوت کو محدود کہا اور اس بات سے انکار کیا کہ ہم واقعے اور اس کی علیت کے درمیان لازمی ربط کا واقعی تجربہ کرتے ہیں۔[8] اٹھارھویں صدی کے آخر تک یہ خیال عام تھا (اور یہ دیکارت، ہابز اور لاک کی تحریروں سے عام ہوا تھا) کہ ہم حسیات کے ذریعے واقعات کا علم حاصل کرتے ہیں؛ واقعہ اعصاب کے ذریعے ذہن میں پہنچتا اور اس کا حسی امیج بنتا ہے، مگر یہ سوال نہیں اٹھایا گیا تھا کہ آخر ذہنی امیج باہر کی دُنیا کے مطابق کیوں کر ہوتا ہے؟ ہیوم کا دھیان اس طرف ضرور گیا تھا، مگر اس سوال کا جواب کانٹ (۱۷۲۴ء-۱۸۰۴ء) نے دیا۔ اس نے کہا کہ ذہنی امیج اور خارجی حقیقت میں مطابقت اس لیے ہوتی ہے کہ معروضی وجود اور علتیت ذہن میں پہلے سے موجود ہوتے ہیں، لہٰذا ہم باہر کی دُنیا سے معروضیت اور علتیت وصول نہیں کرتے، ان پر مسلط کرتے ہیں۔ کانٹ کے مطابق، انسان خلقی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ حسی معلومات کا اشیا کے طور پر تجربہ کر سکے اور مسلسل واقعات کو علت و معلول کی صورت دے سکے۔[9] گویا کانٹ سے پہلے ادراک ایک منفعل تصور تھا، مگر کانٹ نے ادراک کو ایک فعال تجربہ قرار دیا۔ کانٹ کا یہ نظریہ رومانوی جمالیات کی تشکیل کی طرف پہلا بڑا قدم تھا، اس لیے کہ ادراک بطور فعال تجربہ کا مطلب ادارک کا تخلیقی ہونا تھا۔ انسانی ذہن خالی صفحے کی مانند نہیں، جس پر حسی معلومات ثبت ہو جاتے ہیں، بلکہ آرگن کی طرح ہے، جو حسی معلومات کو بامعنی نغمے کی صورت دیتا ہے؛ لہٰذا ذہن خلقی طور پر تخلیقی صفت ہے اور اپنے ہر تجربے میں تخلیقیت کا مظاہرہ کرتا ہے۔ رومانوی جمالیات انسانی ذہن کی انفرادی تخلیقیت کی داعی ہے۔

کانٹ کے نظریے میں دو باتوں کا جواب موجود نہیں تھا۔ ایک یہ کہ فعال ادراک میں انسان کی لسانی صلاحیت اور لسانی قدرت کا کیا عمل دخل ہوتا ہے؟ نیز عام تخلیقیت اور فنی تخلیقیت میں کیا فرق اور رشتہ ہے؟

کانٹ رَوشن خیالی کی عقلیت کی نارسائیوں کا نقاد تھا تو روسو نے عقلیت کو ہی سرے سے مسترد کیا۔ روسو نے عقلیت کو جن بنیادوں پر مسترد کیا، وہی بعد ازاں رومانویت کی بنیادیں قرار پائیں۔ روسو نے اوّل اوّل سائنس اور آرٹس پر مقالے (۱۷۵۹ء) میں لکھا کہ 'سوچنے والا آدمی ایک گمراہ جانور ہے[۱۰]'۔ یہاں اس کا اشارہ رَوشن خیال فلسفی کی طرف تھا، جو عقلیت کو اہم ترین انسانی ذریعہ علم اور قدر قرار دیتا تھا۔ روسو کا مؤقف تھا کہ تفکر خلافِ فطرت امر ہے۔ تفکر کے ذریعے انسان اپنی فطرت کو مسخ کرتا ہے، چناں چہ (جدید مغربی) انسان نے جب سے سوسائٹی کی بنیاد سائنس اور فلسفے پر رکھی ہے اور کلچر پیدا کیا ہے، انسانی سماج میں خیر سے زیادہ شر کی نمود ہوئی ہے۔ فلسفہ و سائنس قوم کی اَخلاقی صحت بگاڑنے کے سب سے بڑے ذمہ دار ہیں۔ روسو نے افلاطون سے لے کر دیکارت، بیکن تک سب اہم فلسفیوں کی فکری کارگزاریوں کی افادیت پر سوالیہ نشان قائم کیا ہے۔ روسو کلچر پر فطرت، عقل پر احساس، قانون پر فطری انصاف اور چرچ پر ہمہ اوستی مذہب (Pantheism) کو ترجیح دیتا ہے۔ ہر چند روسو خود بھی 'سوچنے والا گمراہ جانور' ہی تھا، مگر اس کے سوچنے کا رُخ اور فریم ورک رَوشن خیال مفکرین سے جدا تھا۔ اُس کا رخ معاشرے کی بجائے اپنی جانب اور فریم ورک پابند سائنسی طریق کار کے برعکس آزاد، مراقباتی تفکر (Dispersed Meditation) تھا۔ اُس نے قطعیت کے ساتھ کہا:

> I wish to give myself over entirely to the pleasure of conversing with my soul, since that is the one thing that cannot be taken away from me.[11]

اپنی رُوح، اپنی ذات کو اپنے لیے کافی سمجھنا اور اسے واحد مستند معتبر وجود، کا درجہ دینا بعد ازاں رومانوی تنقیدی تھیوری کا بنیادی پتھر ثابت ہوا۔ سوسائٹی سے انقطاع اور فطرت کی طرف مراجعت (تا کہ اپنی فطری معصومیت کو برقرار رکھا جائے) بھی نوعیت کے اعتبار سے رومانوی عمل تھا۔ جرمن رومانویت میں سیاسی استعماریت کے مقابلے میں جس مقامیت کو اُبھارا گیا، اس کا فرانسیسی 'ورشن' روسو کی فطرت کی طرف مراجعت ہے۔

رومانویت نے بیش تر معاملات میں رَوشن خیالی کو اپنا حریف سمجھا، مگر بعض باتوں میں اس کی راہ نمائی بھی قبول کی، بالخصوص ذات کی تھیوری کے ضمن میں۔ مغربی فکر کی تاریخ میں انسانی ذات کی اہمیت کا احساس ہر چند سقراط، پروطاغورث اور سینٹ آگسٹائن نے اُبھارا تھا۔ غورث نے خاص طور پر انسان کو تمام اشیا کی قدر و قیمت کا پیمانہ قرار دیا تھا، مگر دیکارت پہلا مغربی فلسفی ہے، جس نے اکتسابِ علم میں انسانی ذہن کی مرکزیت کو قائم کیا (اور پھر آیندہ تین سو برس تک یہی مغربی فلسفے کا موضوع رہا)۔ اپنی کتاب *Meditations* (۱۶۴۱ء) میں اُس نے اس ضمن میں تین نکات بطور خاص پیش کیے[۱۲]: (ا) ہر بات غلط ہے، جب تک وہ سچ ثابت نہیں ہو جاتی، لہٰذا تشکیک حصولِ علم کی راہ کا پہلا اصول ہے؛ (ب) ذہن جداگانہ قلم رَو ہے، جو انا مرکزیت کے ذریعے حقیقت تک پہنچتا ہے؛ (ج) علم ذاتی نقطۂ نظر کی پیداوار ہے۔ واحد متکلم نقطۂ نظر کے ذریعے تجربے اور علم کی معروضیت کو قائم کیا جا سکتا ہے۔ روسو اور جرمن مثالیت پسند فلسفیوں نے دیکارت کے آخری نکتے کو آگے بڑھایا۔

رومانوی فلسفہ، ذات (Self) پر مرتکز رہا۔ یہ ذات دراصل ذاتِ انسانی ہے، جو لازماں، آفاقی، ہر جگہ اور ہر لمحہ موجود ہے۔ یہ The Asolute Self اور The World Soul ہے۔ ایک طرح سے یہ ذاتِ مطلق کی مترادف اور مقابل ہے۔ رومانویت نے ذاتِ انسانی کو نہایت عظمت، پُر شکوہ اور تمام ممکنہ اَوصاف سے متصف کیا۔ ذات کو دیگر موجودات کی طرح دُنیا کا ایک مقصد قرار نہیں دیا گیا، بلکہ اسے دُنیا کا خالق کہا گیا۔ دُنیا کو ذاتِ انسانی معرضِ فہم میں لا کر گویا اسے تخلیق کرتی ہے، کانٹ کا ادراک کی فعالیت کا نظریہ یہی باور کراتا ہے، دُنیا کو اپنی دسترس میں لاتی اور اسے تسخیر کرتی ہے۔ ذاتِ انسانی انفرادی بھی ہے اور اجتماعی بھی۔ وہ جب خود آگاہ ہوتی ہے تو گویا ذات کی اس ساخت سے آگاہ ہوتی ہے، جو تمام انسانوں میں مشترک ہے۔ بر سبیل تذکرہ، سیلف کے اس تصور کو توسیع پسند یورپی ممالک نے سیاسی ہتھیار کے طور پر بھی استعمال کیا۔ سیلف اگر فطرت تسخیر کر سکتا ہے تو دوسری قومیں کیوں نہیں؟ نیز سیلف کی آفاقیت کے تصور کو پھیلا کر یہ کہا گیا کہ جس طرح نفسِ انسان کی ساخت یکساں اور آفاقی ہے، اسی طرح دُنیا میں اَخلاقیات کا ایک نظام ہے (یورپ کی مڈل کلاس کی اَخلاقیات)، حکومت کا ایک طریقہ (پارلیمانی بادشاہت) ہے، صرف ایک مذہب ہے، جس کی اساس عقیدے پر نہیں، عقلی دلائل پر ہے۔ گویا عقلیت دُنیا کا واحد مذہب ہے۔[۱۳] یہ تصورات یورپ کی نوآبادیاتی تمناؤں کی تکمیل میں معاون ثابت ہوئے۔

رومانویت کے کلیدی تعقلات شاعر کی انفرادیت، فطرت، حاضرہ صورتِ حال اور تخیل سے بحث کرتے ہیں۔ یہ چاروں باہم مربوط ہیں، مگر ہر ایک تفصیلی مطالعے کا متقاضی ہے۔

رومانوی فلسفے میں فرد اور اس کے فعال ادراک کو عمومی اہمیت ملی اور رومانوی تنقیدی تھیوری نے (اس کے تتبع میں) تخلیقی عمل میں شاعر کے کردار کو مرکزی اہمیت دی۔ شاعر کی شخصیت اور انفرادیت کو کئی صورتوں میں اُبھارا گیا۔ پہلی صورت یہ تھی کہ شاعری کو انفرادی تخلیقی فعل گردانا گیا۔ فریڈرک شلیگل نے اس ضمن میں شاعری کی دو قسموں میں فرق کیا۔ ایک وہ، جو قاری کو ملحوظ رکھ کر (اور اپنی نفی کر کے) لکھی جاتی ہے، اسے Pathetics کہا گیا ہے۔ دوسری وہ، جس میں شاعر اپنی ذات کا اظہار کرتا ہے، اسے Fantastic کہا گیا ہے۔ ورڈز ورتھ نے جب شاعری کو طاقت ور جذبات کا بے ساختہ اظہار کہا، جن کی حالتِ سکون میں باز آفرینی کی جاتی ہے تو یہ بھی شاعری کی تخلیق کا شخصی تصور تھا۔ تنقید کو (فریڈرک شلیگل کے یہاں) یہ فریضہ سونپا گیا کہ وہ فن پارے کی وہ خصوصیات دریافت کرے، جو اسے دیگر فن پاروں سے ممیّز کرتی ہیں۔[۱۴] فن پاروں کی انفرادی خصوصیات کو شاعر کی شخصیت کی انفرادیت کا نتیجہ قرار دیا گیا۔ رومانوی فکر نے اپنے جملہ تصورات اس قول سے اخذ کیے ہیں۔

Origin shows the nature of things.[۱۵]

یعنی شاعری (اور اس کے انفرادی اَوصاف) کا منبع شاعر کی شخصیت و انفرادیت ہے۔ شاعری میں خوب و ناخوب، سطحیت و گہرائی، معنی کی وحدت و کثرت، شاعر کی شخصیت پر منحصر ہے۔ یہ تصور آگے چل کر اور وسیع ہو کر جہاں تاریخی و سوانحی تنقید کی بنیاد بنا، وہاں تخلیقی عمل میں مصنف کو بنیادی اہمیت دینے کا موجب بھی بنا، (اس پر ضرب کہیں دو صدیوں بعد ساختیات اور پس ساختیات کے نظریات نے لگائی) اور نفسیاتی مطالعات کی راہ بھی اسی تصور نے ہموار کی۔

رومانویت نے شاعری کو اگر اظہارِ ذات کہا ہے تو اس کا جواز بھی موجود ہے۔ نو کلاسیکیت میں شاعری مرکزِ توجہ تھی، شاعر نہیں۔ گویا پہلے نہ شاعر تھا، نہ اس کی ذات۔ اب نہ صرف شاعر عمل تخلیق کے مرکز میں آ گیا تھا، بلکہ اُسے پُرشکوہ ذات کا علم بردار بھی قرار دیا گیا تھا، چناں چہ اسے یہ حق حاصل ہو گیا کہ وہ اپنی پُرشکوہ ذات کا اظہار کرے۔ ذات اور انفرادیت کے اظہار کو شاعری (آرٹ) کی سب سے بڑی قدر کا درجہ بھی دیا گیا۔ بقول گوئٹے:

...apprehension and representation of the individuality is the very life of art.[۱۶]

رومانویت نے انفرادیت کی جتنی قصیدہ خوانی کی، اتنا اسے واضح کرنے کی کوشش نہیں کی۔ یہ انفرادیت، کن عناصر سے مرکب ہوتی ہے، اس پر زیادہ توجہ نہیں ہوئی؛ تاہم شاعر کے منشا تک پہنچنے کی کوشش ضرور کی گئی، اس لیے کہ یہی منشا دراصل وہ 'خیال' ہے، جو نظم کی شکل میں تجسیم پاتا ہے۔ ورڈز ورتھ نے جذبات کو شاعری کی بنیاد ٹھہرا کر یہی نکتہ پیش کیا کہ شاعر کا باطن شاعری میں تجسیم پاتا ہے۔ شیلے نے اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہا:

Highest poetry exists not on page but in poet's mind.[۱۷]

بظاہر تو شیلے نے یہ کہا ہے کہ بڑی شخصیت ہی بڑی شاعری کو جنم دیتی ہے، مگر لفظ Page پر غور کریں تو کھلتا ہے کہ شیلے روایتی وکلاسیکی اور رومانوی شاعری میں فرق بھی کر رہا ہے۔ کتابوں میں صدیوں سے محفوظ شاعری روایتی (یونان وروم) کلاسیکی شاعری ہے، نشاۃ ثانیہ کے بعد یورپ نے جس کے احیا اور نقل کی برابر کوشش کی، اسی کوشش کو نوکلاسیکیت کا نام دیا گیا، جس کے خلاف رومانویت نے ردِعمل ظاہر کیا۔ شیلے کا مقصود یہ ہے کہ بڑی شاعری روایت کے تتبع میں نہیں، شاعر کے تجربے سے پیدا ہوتی ہے۔ جو پہلوں نے کہا، وہ مستند نہیں؛ جو آج شاعر گہرے حسی تجربے کے ساتھ محسوس کرتا ہے، وہ مستند ہے۔ اس طور دیکھیں تو جدید ادب کی فکری بنیادیں رومانویت سے استوار ہونا شروع ہوئیں۔

تنقید کا کام یہ سمجھا گیا کہ وہ شاعر کے جذبات اور شاعر کے ذہن تک پہنچے۔ تب انسانی ذہن سے متعلق نفسیاتی مکاشفات سامنے نہیں آئے تھے، لاشعور دریافت نہیں ہوا تھا، اس لیے شاعر کے ذہن تک پہنچنے کا مطلب شاعر کی شخصیت کی پیچیدگیوں تک رسائی اور شاعری میں ان پیچیدگیوں کی تقلیب کا منظر دیکھنا نہیں تھا۔ دراصل رومانویت نے تنقید کی جینیاتی قسم کو رواج دیا، جس میں متن کے منبع تک پہنچنے کی کوشش ملتی ہے۔ ان تصورات نے شاعرانہ اخلاص کا سوال بھی اٹھایا اور شاعر (اور اس کے سیلف) کو ایک مثالی شخصیت بنا کر بھی پیش کیا۔ شاعر کو سب سے عقل مند، حساس اور اہم آدمی قرار دیا گیا۔ ورڈز ورتھ نے جب شاعری کو (بمقابلہ سائنس) تمام علوم کی جامع قرار دیا تو اس کا پس منظر شاعر کی شخصیت کا یہی تصور تھا، جس سے شاعری صادر ہوتی ہے۔

شاعر کی شخصیت کو اہمیت دینے کی دوسری صورت شاعر کی مثالی شخصیت کا تصور تھا۔ مثالی شخصیت کو نابغہ (جینئس) کا نام دیا گیا۔ اس کا بنیادی پس منظر بھی نوکلاسیکیت اور نوکلاسیکیتؔ کی بنیاد یونانی و رومی روایت کا استرداد تھا۔

نوکلاسکیت کا مقدمہ تھا کہ کلاسیکی (یونانی و رومی) شعرا ہی بڑے شعرا ہیں۔ انھی کی نقل (مائی می سس کے مفہوم میں) کی جانی چاہیے اور انھی شعرا کے معیارات قابل تقلید ہیں۔ اس مقدمے میں (جدید) یورپ کی بے مائیگی کا صریح اعلان موجود تھا۔ رومانویت کو اگر بے مائیگی کے احساس کے تدارک سے تعبیر کیا جائے تو کچھ غلط نہ ہوگا۔ رومانویت بہرحال علاقائی و قومی ردِعمل کی پیداوار تھی۔ ایڈورڈ ژونگ (۱۶۸۳ء-۱۷۶۵ء) نے بطور خاص جینئس شاعر کے مسئلے کو اٹھایا۔ اُس نے جینئس شاعر کے تصور کی وضاحت فطرت کے حوالہ جاتی فریم ورک میں کی، جو تمام رومانویوں کا بنیادی حوالہ ہے۔ ایڈورڈ ژونگ نے اکتساب اور الہام میں فرق کیا۔ اسی اعتبار سے طفل اور بالغ جینئس میں امتیاز بھی کیا۔ طفل جینئس کو اکتساب اور بالغ جینئس کو فطرت کی پیداوار قرار دیا۔ پہلی قسم کا نابغہ (چلی آرہی روایت) سے کسب فیض کرتا ہے، وہ دوسروں کے چراغوں سے اپنا چراغ رَوشن کرتا ہے، مگر بالغ نابغہ کے باطن کو فطرت اپنے نور سے بھر دیتی ہے۔ طفل نابغہ انسانی یافتوں کا دست نگر ہوتا ہے، جب کہ بالغ نابغہ انسانوں کو یک سرنئی یافت سے سرفراز کرتا ہے۔ نابغہ دراصل The Asolute Self کا حامل ہے۔ ایڈورڈ ژونگ نے اگرچہ طفل نابغہ کی نفی نہیں کی، مگر اقداری سطح پر اسے کم تر ضرور قرار دیا ہے۔ اُس نے دونوں کا فرق اس عمدگی سے واضح کیا ہے کہ اس کے اصل الفاظ ہی زیادہ موزوں ہیں:

> Learning we thank, genius we revere, that gives pleasure, this gives us rupture, that informs, this inspires, and is itself inspired, for genius is from heaven, learning from man, this sets us above the low and illiterate, that above the learned and polite. Learning is borrowed knowledge, genius is knowledge innate and quite our own.[۱۸]

یہاں اکتساب نوکلاسیکیت کی خصوصیت ہے۔ نوکلاسیکیت میں اس کے لیے نقل کی اصطلاح رائج تھی، جو ارسطو سے مستعار تھی اور 'الہام' رومانویت کی خصوصیت ہے؛ اسی لیے اکتساب کو مانگے کا

اُجالا، مستعار علم اور الہام کو خلقی اور سراسر ذاتی کہا ہے۔ ژونگ نے مثال میں شیکسپیئر اور سوفٹ کو پیش کیا ہے۔ شیکسپیئر کو بالغ نابغہ اور سوفٹ کو طفل نابغہ ٹھہرایا ہے۔ شیکسپیئر تمام رومانویوں کی محبوب اور مثالی شخصیت ہے۔ جرمنی کے شلیگل ہوں یا فرانس کے وکٹر ہیوگو، شیکسپیئر کو بطور مثال پیش کرتے ہیں۔ دراصل شیکسپیئر کے ڈرامے یونانی ڈرامے کی شعریات سے لگا نہیں کھاتے تھے، اس لیے اپنی تعین قدر کے لیے کسی نئی شعریات کا تقاضا کرتے تھے۔ رومانویت نے یہ نئی شعریات لکھنے کی ٹھانی تھی۔

رومانوی تنقید میں نابغے کے تصور کو اکتساب اور روایت سے جوڑنے کے بجائے الہام اور فطرت سے وابستہ کرنے کا لازمی نتیجہ اور یجنلٹی پر زور دینے کی صورت میں نکلا —— رومانویت میں اور یجنلٹی کی اصطلاح شاعر اور شاعری دونوں کے تناظر میں استعمال ہوئی۔ اور یجنل شاعر اسے کہا گیا، جو 'نقل' کے بجائے 'الہام' پر بھروسا کرتا ہے (بحوالہ ایڈورڈ ژونگ) اور جو اکتسابی زبان کے برعکس دیہقانی لوگوں سے بے ساختہ، سرزد ہونے والی زبان میں نظم لکھتا ہے (بحوالہ ورڈز ورتھ)؛ نیز اور یجنل شاعر وہ ہے، جو نئی اساطیر تخلیق کرتا ہے۔ 'الہام' اور دہقانیت دونوں دو مختلف سطحوں پر فطرت سے منسلک ہیں۔ (مزید بحث تخیل کے ضمن میں ہوگی)

اور یجنل شاعری سے مراد وہ شاعری لی گئی، جو مقامی کلچر کی پیداوار ہوتی ہے۔ یہاں اور یجنلٹی مقامیت (Nativity) کے مفہوم میں تھی۔ ہرڈر (۱۷۴۴ء-۱۸۰۳ء) نے اور یجنلٹی کو مقامیت کے مفہوم میں بطور خاص واضح کیا۔ رچرڈ ہارلینڈ نے ہرڈر کے خیالات کی وضاحت میں لکھا ہے کہ 'کسی نظم کی تشریح کا مطلب نظم کے اس کردار کو واضح کرنا ہے، جو وہ اپنے مقامی کلچر میں ادا کرتی ہے'۔[19] ہرڈر نے یہ بات نوکلاسیکیت پر اعتراض کے ضمن میں کہی تھی۔ نوکلاسیکیت نے مقامیت کے سوال کو نظر انداز کیا تھا۔ نوکلاسیکیت نے یونانی ڈرامے کی شعریات کو یورپی ذہن (فرانس بالخصوص) کے لیے تجویز کرتے ہوئے یہ بات فراموش کی تھی کہ وہ شعریات مخصوص یونانی کلچر کی پیداوار تھی، اسے مصنوعی طور پر یورپی ذہن پر مسلط کیا گیا۔ اس کا مؤقف تھا کہ شیکسپیئر کو یونانی ڈرامے کی شعریات کی رُو سے جانچنا اتنا ہی غلط ہے، جتنا یونانی ڈرامے کو شیکسپیئر کے ڈرامے کی رَوشنی میں سمجھنا غلط ہے؛ اس لیے کہ ہر زمانے کا اپنا لہجہ، اپنا رنگ ہوتا ہے، جو اسے دوسرے زمانوں سے ممیز کرتا ہے'۔[20] لہٰذا ادب کو اس کے عہد تخلیق اور مقامی کلچر کی رَوشنی میں سمجھا جانا چاہیے۔ ہرڈر نے ہر چند رُوحِ عصر کی پوری وضاحت کی ہے نہ کلچر کی، مگر وہ پہلا یورپی نقاد ہے، جس نے تاریخ نقد میں رُوحِ عصر کا سوال اٹھایا اور ادب اور کلچر کے رشتے کا احساس اُبھارا۔

رومانویت خود آ گاہ تحریک تھی، اُسے اپنی انفرادیت اور دوسروں سے اختلاف و امتیاز کی آ گاہی تھی۔ رومانویت کے لیے 'دوسرا' یا غیر نوکلاسیکیت اور یونانی شعریات تھی۔ رومانویت نے اپنے مقدمات کے امتیازات کی وضاحت کے لیے جگہ جگہ یونانی ادبی معیارات سے تقابل کیا۔ اس تقابل نے رومانویت میں تاریخی شعور کو داخل کیا۔ رومانوی مفکرین اپنی حاضرہ تاریخی صورت حال سے آگاہ تھے اور یہ صورت حال، قبل تاریخ سے کیوں کر مختلف تھی، اس کا علم بھی رکھتے تھے۔ یہ دوسری بات ہے کہ رومانوی مفکروں کا تاریخی علم سائنسی سے زیادہ آئیڈیالوجیکل ہے، یعنی انھوں نے قدیم وجدید یورپی فکر کی تاریخ کا تجزیہ رومانوی فریم ورک اور رومانوی آرزومندی کے تحت کیا ہے۔ اس جہت میں جرمنی مفکروں نے بنیادی نوعیت کا کام کیا۔

جرمن مفکر و نقاد آگست ولہلم شلیگل (۱۷۶۷ء-۱۸۴۵ء) نے (جوفریڈرک شلیگل کا بڑا بھائی تھا) ڈرامے کے فن اور ادب پر لیکچر (۱۸۰۸ء میں) دیے، جن کے تراجم انگریزی (۱۸۱۵ء)، فرانسیسی (۱۸۱۳ء) اور اطالوی (۱۸۱۷ء) میں ہوئے۔ ان لیکچروں میں اس نے رومانویت کو جگہ جگہ یونانیت کے مقابل ہی نہیں رکھا، یونانیت سے ممتاز بھی ٹھہرایا۔ اُس کا کہنا تھا کہ یونانیت اور رومانویت نے انسانیت کے دو مختلف ماڈل پیش کیے۔ انسانیت کا یونانی ماڈل زندگی کی تمام قوتوں کے درمیان کامل ہم آہنگی کا جویا تھا۔ یونانی ڈراما اور آرٹ اسی لیے وحدت کو پیش کرتا ہے، جب کہ رومانی ماڈل وحدت کے برعکس ثنویت سے عبارت ہے۔ ایک ایسی ثنویت، رومانوی شاعر نہ صرف جس کا شعور رکھتا ہے، بلکہ جسے ہم آہنگی میں بدلنا اس کے لیے ممکن بھی نہیں؛ گویا رومانی شاعر وحدت کے حصول کی خواہش اور کوشش کرتا ہے، لیکن اس میں کام یاب نہیں ہوتا۔ شلیگل نے اپنے لیکچر میں ایک جگہ لکھا:

> Modern writers have become conscious of a division within themselves, which makes reading such an ideal impossible; hence they strive in their poetry to reconcile these two worlds, by which we feel divided, the spiritual and sensual and to blend them indissolubly together.[۲۱]

جدید یا رومانوی فرد کے اندر پیدا ہونے والی ثنویت کے تجزیے کی کئی کوششیں ہوئیں۔ شلیگل نے ثنویت کو حسی اور ماورائی دُنیا میں فرق سے عبارت قرار دیا ہے۔ یورپی فرد دو دُنیاؤں

کے فرق سے آگاہ، عیسائیت کے ذریعے ہوا تھا۔ عیسائیت نے دوسرے سامی مذہب کی طرح دُنیا اور عقبیٰ میں تقسیم کا تصور دیا۔ یہ تقسیم فرد کو حسی دُنیا کے ساتھ کامل ہم آہنگی حاصل کرنے میں حائل ہوتی ہے۔ عیسائیت میں ابدیت کا جو تصور پیش کیا گیا، وہ ایک طرح سے حسی اور رومانی دُنیاؤں میں وحدت قائم کرنے کی کوشش تھا۔ شلیگل کے خیالات پر عیسائی ابدیت کا خاصا اثر ہے اور وہ رومانی فرد کے اندر ہم آہنگی کی تلاش کی جس گہری آرزو کا ذکر کرتا ہے، وہ دراصل مذہبی نوعیت کی ہے۔ شلیگل اسی لیے صاف لفظوں میں لکھتا ہے کہ رومانویت عیسائی ورلڈ ویو کی بازیافت کرتی ہے۔[۲۲] یہ باتیں بجا، مگر شلیگل کے یہاں اس بات کا جواب نہیں ملتا کہ ثنویت تو عیسائیت کی آمد کے ساتھ ہی پیدا ہوگئی تھی، مگر یورپی فرد نے اس کا تجربہ اٹھارھویں صدی کے آخر یا انیسویں صدی کے شروع میں کیوں کر کیا؟ ہر چند شلیگل اور بعض دوسرے مفکرین نے یونانیت اور عیسائیت کے ورلڈ ویوز میں امتیازات کو ابھارا ہے، مگر اصل یہ ہے کہ رومانویت جدید یورپ کو یونان کے اثرات سے جدا کرنے کی کوششوں کا حصہ ہے۔

فریڈرک شِلَر نے بھی یونانیت اور رومانیت میں امتیاز اُجاگر کیا۔ اُس نے یونانی شاعری کو 'معصومانہ' (Naive) اور رومانی شاعری کو 'احساساتی' (Sentimental) شاعری کا نام دیا۔ اس کے نزدیک ہومر اور دوسرا یونانی ادب 'معصومانہ' ہے، جب کہ (تمام عیسائی) اور جرمن رومانی ادب 'احساساتی' ہے۔ معصومانہ شاعری کا وصف خاص یکجائی اور احساساتی شاعری کا امتیاز علاحدگی ہے۔ اوّل الذکر فطرت کے ساتھ متحد ہوتی ہے؛ وہ فطرت اور فرد کے درمیان مغائرت کو نہیں دیکھتی، وہ فطرت کو غیر شخصی مگر ٹھوس تمثالوں میں معرضِ اظہار میں لاتی ہے؛ جب کہ احساساتی شاعری فطرت سے علاحدگی کو شدت سے محسوس کرتی ہے، اس لیے وہ فطرت کو شخصی اسلوب میں، اس کے ساتھ ہم آہنگی کی ابدی خواہش کے ساتھ پیش کرتی ہے۔ بقول شِلَر:

> The Sentimental poets...reflect upon the impression that objects make upon him, and only in that reflection is the emotion grounded which he himself experiences and which he exerts in us.[۲۳]

احساساتی یا رومانی شاعر کا فطرت کے ساتھ رشتہ 'فطری'، بے ساختہ اور غیر شعوری نہیں،

ارادی اور شعوری ہوتا ہے۔ وہ فطرت سے خود کو جدا محسوس کرتا، اس سے ہم آہنگ ہونے کے لیے غور کرتا اور نتیجتاً جن جذبات سے گزرتا ہے، انھیں شاعری میں پیش کرتا ہے؛ یعنی وہ فطرت کا محض 'خیال' نہیں، فطرت کو محسوس کر کے پیش کرتا ہے۔ فطرت سے ہم آہنگی کی خواہش رومانوی شاعر کی بے اطمینانی سے پھوٹتی ہے، مگر یہی بے اطمینانی اُس کی سب سے بڑی قوت ہے۔ اس کے ذریعے وہ غیر معمولی نفسی توانائی کی ضرورت اور لامحدودیت کی طلب محسوس کرتا ہے، جو معصومانہ شاعری کے لیے ممکن نہ تھی کہ وہ حقیقی دُنیا کی حدود کے اندر مطمئن تھی۔ اس بنا پر بھی جرمنوں نے رومانویت کو یونانیت سے ممتاز ٹھہرایا ہے۔

علاحدگی کو رومانوی شاعری کے مرکزی تصور کے طور پر پیش کیا گیا۔ یہ علاحدگی فرد اور فطرت، ذہن اور حس، رُوح اور جسم، داخل اور خارج، مادی اور سماوی دُنیاؤں کے مابین تھی۔ رومانویت نے اس علاحدگی سے نجات کی خواہش کی۔ ڈبلیو کے وِمساٹ جونیر اور کلینتھ بروکس نے درست لکھا ہے کہ 'یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ جرمن رومانوی تنقید اس مسئلے سے نبرد آزما تھی کہ آخر ادب کیسے خیال اور حسی تجربے میں ہم آہنگی پیدا کرتا ہے'۔[۲۴]

رومانویت کی 'تاریخیت' ہیگل (۱۷۷۰ء-۱۸۳۱ء) کے یہاں منضبط انداز میں ظاہر ہوگی۔ ہیگل نے فقط یونانیت اور رومانویت میں امتیاز اجاگر نہیں کیا، بلکہ آرٹ کی پوری تاریخ کا جدلیاتی خاکہ پیش کیا۔ اس نے آرٹ کی تاریخ کے تین مراحل کی نشان دہی کی: علامتی، کلاسیکی اور رومانی۔ ہیگل کے یہاں آرٹ کا تصور وہی ہے، جو جرمن رومانوی پیش کر رہے تھے، یعنی حس اور خیال کا مجموعہ! ہیگل آرٹ کے تاریخی ادوار کو واضح کرتے ہوئے دراصل حس اور خیال کے ربطِ باہم کی سطح اور تناسب کو بیان کرتے ہیں۔ علامتی مرحلے کے آرٹ میں خیال (Idea) حس سے الگ نہیں ہے اور نہ ہی خیال نمایاں ہے۔ خیال نمایاں تب ہوتا ہے، جب وہ تشکیلی اصول بنتا ہے اور حسیات کو مخصوص ہیئت دیتا ہے۔ اس مرحلے کی مثال مشرقی اور مصری آرٹ ہے اور ادب میں جانوروں کی حکایات اس کی مثال ہیں۔ آرٹ کا کلاسیکی مرحلہ خیال اور حس کی کامل وحدت کو پیش کرتا ہے۔ اسے ہیگل حسی رُوحانیت (Concrete Spirituality) کا نام دیتا ہے۔ ہومر اور سوفوکلیس کا ادب اس کی مثال ہے۔ تیسرے اور رومانی مرحلے میں آرٹ میں خیال اور حس کی ہم آہنگی ٹوٹ جاتی ہے اور آرٹ میں عدم توازن پیدا ہو جاتا ہے۔ ہیگل کے مطابق اس عدم توازن کی وجہ سے

رومانی ادب کی فنی سطح گر جاتی، مگر اس کی رُوحانی سطح بلند ہو جاتی ہے۔[۲۵] ہیگل یونانی ادب کو آرٹ کی بلند ترین سطح قرار دے رہا ہے، جس میں خیال اور حس میں مثالی توازن اور کامل ہم آہنگی موجود ہے۔ رومانی ادب میں چوں کہ یہ توازن باقی نہیں رہتا، اس لیے اس کی فنی سطح کم تر ہو گئی ہے؛ گویا جب تہذیب ترقی کرتی ہے تو آرٹ کی سطح گر جاتی ہے۔ ہیگل جب رومانی ادب کی رُوحانی سطح کی بلندی کا ذکر کرتا ہے تو محض حس پر خیال کے غلبے کا ذکر نہیں کرتا، بلکہ خیال سے وہ عیسائی ورلڈ ویو لیتا ہے، جو دُنیا/حس اور عقبیٰ/خیال کی ثنویت پر استوار ہے؛ تاہم ہیگل کے نزدیک رومانی ادب کے بلند رُوحانی سطح کا حامل ہونے کا سبب محض عیسائی تصورِ کائنات کا حامل ہونا نہیں، بلکہ عیسائی ورلڈ ویو میں جو ثنویت موجود ہے، دُنیا یا حس تک رسائی اور خیال یا عقبیٰ تک نارسائی کا جو عمومی تجربہ موجود ہے، اسے 'لکھنے' سے رومانی ادب کی رُوحانی سطح بلند ہوتی ہے۔ ڈیوڈ سمپسن نے ہیگل کے خیالات کی وضاحت میں لکھا ہے:

> Christian (and hence Romantic) art dramatizes its own insufficiency: it can only use what is to hand (the world of things, images) to signify what it cannot represent or speak but feels to be of absolute importance (the next world, the real world).[۲۶]

ماورا سے اپنی نارسائی کو شدت سے محسوس کرنا، ماورا کو براہِ راست بیان کرنے سے قاصر ہونا اور اسے بالواسطہ ظاہر کرنے کے لیے اس دُنیا کو بروے کار لانا، جو دراصل ماورا کے مقابلے میں کم تر ہے —— ایک المیہ ہے! رومانی ادب اس المیے کی داستان ہے۔ ہیگل کا یہ بھی تجزیہ تھا کہ رومانی عہد تک پہنچے ہوئے آرٹ کا زوال، مگر خیال اور فلسفیانہ نثر کا عروج شروع ہو چکا ہے۔

....

نقل نوکلاسیکیت کی مرکزی تنقیدی اصطلاح تھی۔ اس کی مدد سے نوکلاسیکیت نے اپنی تخلیقی حکمتِ عملی وضع کی اور اسی کی رُو سے یونانی ادبی معیارات تک پہنچنے اور پھر انھیں جذب کرنے کی کوشش کی، چناں چہ نوکلاسیکت کی تخلیقی حکمتِ عملی (یونانی معیارات اور شعریات) کی 'تشکیلِ نو' تھی۔ رومانویت نے نوکلاسیکی تخلیقی حکمتِ عملی کی فروگذاشتوں کی نشان دہی کی اور انھیں تنقید کا نشانہ بنایا۔ تشکیلِ نو کا عمل نوعیت کے اعتبار سے عقلی تھا، جب کہ رومانویت نے آرٹ کی جو تھیوری

پیش کی، اس کی بنیاد تخیل پر رکھی؛ گویا نقل کو تخیل سے بدل دیا۔ نقل میں ایک خاص قسم کی اجتماعیت، لازمانیت اور حقیقت پسندی تھی؛ تخیل میں ایک مخصوص طرح کی انفرادیت، تاریخیت اور علامتیت تھی اور سب سے بڑھ کر تخیل اور جینئس کا علم بردار تھا، نقل سے لَو لگانے کی وجہ سے نوکلاسیکیت میں جس کی گنجائش کم تھی۔ اصل یہ ہے کہ رومانویت نے تخیل کی اساس پر اپنی تخلیقی حکمت عملی وضع کی اور اپنے جمالیاتی تصورات کو استوار کیا۔

نوکلاسیکیت، نیوٹن کی سائنسی عقلیت، رَوشن خیال قدروں کی عقلیت پسندی (اور یونانی نقل) کی وجہ سے انسانی ادراک کی معروضیت کا تصور پیش کرتی تھی؛ شے اور ادراک کے درمیان میکانکی اور متعین رشتے کی قائل تھی۔ کانٹ نے ادراک کو نہ صرف موضوعی قرار دیا، بلکہ اسے فعال اور تخلیقی ذہنی عمل بھی ٹھہرایا، یعنی انسانی ذہن میں تعقل کے علاوہ ایک دوسری صلاحیت کی نشان دہی کی، جو خارجی اشیا کی حسی معلومات کو معنی و مفہوم دیتی ہے۔ یہ انسانی ذہن کی تخلیقی جہت ہے۔ رچرڈ ہارلینڈ نے کانٹ کے خیالات کی وضاحت کر کے لکھا ہے:

> The world we experience is always partly created by our own mind.[۲۷]

اے ڈبلیو شلیگل نے کانٹ کے اسی نکتے کو آگے بڑھایا اور اس کی بنیاد پر تخیل کے بارے میں ابتدائی باتیں پیش کیں۔ اس کا کہنا تھا کہ دُنیا کا شعور اور فن پاروں کی تخلیق ایک ہی صلاحیت سے ممکن ہوئی ہے اور وہ ہے تخیل۔[۲۸] مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ دُنیا سے آگاہی اور فن کی تخلیق ایک ہی سطح اور ایک ہی درجے کی سرگرمیاں ہیں۔ شلیگل کا مؤقف ہے کہ تخیل ہی ہمارے لیے دُنیا کے ادراک کو ممکن بناتا ہے (چوں کہ یہ ادراک فعال اور موضوعی ہے، اس لیے دُنیا کا ادراک اصولاً تخلیقی ہے۔ ہم دُنیا سے آگاہ نہیں، دُنیا کو اپنے اندر تخلیق کرتے ہیں)، مگر یہاں تخیل اس درجہ سرگرم نہیں ہوتا، جس درجہ آرٹ کی تخلیق کے ضمن میں ہوتا ہے۔

شیلنگ (۱۷۷۵ء-۱۸۵۴ء) نے کانٹ اور شلیگل کے خیالات کو بنیاد بناتے ہوئے تخیل کی بنیادی اور ثانوی سطحوں میں فرق کیا۔ بنیادی تخیل کو دُنیا اور ثانوی کو آرٹ سے منسلک کیا۔ کالرج نے بعدازاں اسے نظریہ دیا۔

ثانوی تخیل کو ذہن کی فعال اور نامیاتی قوت سے تعبیر کیا گیا۔ تخیل کی یہ تعریف بنیادی

رومانوی آدرش (حسی دُنیا کو ماورا سے ہم آہنگ کر کے وحدت پیدا کرنا) کا منطقی نتیجہ قرار دی جا سکتی ہے۔ کالرج نے بالخصوص تخیل کو وحدت آفریں قوت کا نام دیا، جو تضادات کو حل کرتی ہے۔ وحدت کا تصور یونانی شعریات اور اس کے اثر سے نوکلاسیکیت میں بھی تھا، مگر یہ وحدت میکانکی تھی۔ نوکلاسیکی وحدت اجزا کے درمیان روابط کی بنیاد قربت یا علت کو قرار دیتی تھی۔ ارسطو نے المیے کے پلاٹ میں وحدت کا یہی تصور پیش کیا تھا، مگر رومانویت نے نامیاتی وحدت کا تصور پیش کیا۔

اے ڈبلیو شلیگل نے (نامیاتی) وحدت کو فطری، خودنمو اور داخلی قرار دیا۔ یہ وحدت فن پارے پر باہر سے میکانکی انداز میں چسپاں نہیں کی جاتی، بلکہ فن پارہ تخلیقی مراحل طے کرتے ہوئے وحدت حاصل کرتا ہے۔[29] یہ وحدت فن پارے میں بطور کوڈ موجود ہوتی ہے، جو رفتہ رفتہ خود کو منکشف کرتا اور فن پارے کو مخصوص ہیئت دیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں وحدت دراصل ہیئت اور مواد کی دوئی کو تحلیل کرتی ہے۔ یونانی (اور بعد ازاں نوکلاسیکی) وحدت کو فن پارے کا ایسا وصف قرار دیتے تھے، جو فن پارے کے مختلف اجزا کو باہم مربوط کرتا تھا اور ان اجزا کا علاحدہ علاحدہ تصور کیا جا سکتا تھا، مگر رومانوی وحدت کے اجزا شیروشکر ہو جاتے ہیں اور انھیں فن پارے میں انفرادی شے کے طور پر مشخص کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ رومانوی وحدت دراصل تخلیق کار کے اندر، اس کی متخیّلہ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں نوکلاسیکی وحدت غیر شخصی، عقلی؛ جب کہ رومانوی وحدت شخصی، تخلیقی اور وارداتی تھی؛ اس لیے رومانوی فن پارے میں بقول شلیگل، فطرت اور فن، شاعری اور نثر، سنجیدگی اور طنز، ماضی اور مستقبل، رُوحانیت اور حسیت، زمینی وآسمانی زندگی کے تضادات وحدت میں ڈھل جاتے ہیں؛ یعنی فن پارے میں ان کا مفہوم وہ نہیں رہتا، جو فن پارے سے باہر کی دُنیا میں رائج ہے۔ ان کا مفہوم اور تاثر فن پارے کی مجموعی اور کلی فضا کے اندر اور تحت متعین ہوتا ہے۔ اس طور رومانویت نے فن پارے کے مطالعے کے لیے کلیت اور وحدت کو اولاً پیشِ نظر رکھنے کی سفارش کی، جسے بعد ازاں تعبیریت (Hermeneutics) نے نظریے کی شکل دی۔

رومانویت میں علامت کا مفہوم بھی اسی تناظر میں آیا۔ نوکلاسیکیت نے تمثیل (Allegory) کو، مگر رومانویت نے علامت کو حرزِ جاں بنایا۔ تمثیل میں میکانکیت ہے متعین، تجرید کو متعین تصویری زبان میں پیش کیا جاتا ہے۔ تصویری زبان صاف اور واضح طور پر تجرید کے مفہوم اور مقصد کو پیش کر رہی ہوتی ہے۔ علامت بھی ایک امیج یا تصویر ہو سکتی ہے، مگر یہ امیج جس تصور یا جذبے کی

نمائندگی کرتا ہے، اس سے نامیاتی رشتہ استوار کیسے ہوتا ہے۔ تمثیل، تضاد اور فرق کو قائم رکھتی؛ جب کہ علامت تضادات کو حل کرتی ہے۔ یوں بھی رومانویت ثنویت کو وحدت میں بدلنے کی جویا تھی، علامت اس عمل کی نمائندہ بھی ہے، مظہر بھی اور وحدت کے حصول کا وسیلہ بھی ہے۔

....

تخیل کی تھیوری نے انسانی ادراک کی جامع تھیوری ہونے کا شائبہ اُبھارا۔ بنیادی تخیل کے ذریعے اشیا کا عمومی فہم حاصل ہوتا ہے اور ثانوی تخیل فن کی تخلیق کرتا ہے۔ تخیل اصلاً سرچشمہ تخلیق ہے، اس لیے بنیادی اور ثانوی تخیل دونوں تخلیق کرتے ہیں۔ عمومی فہم بھی تخلیق ہے، تاہم اس کا درجہ فنی تخلیق سے کم تر ہے۔ عمومی فہم کو تخلیقی قرار دینے کا سیدھا سادا مطلب یہ تھا کہ انسانی ذہن کا تعامل جب باہر کی دُنیا سے ہوتا ہے تو ذہن فعال ہوتا ہے، دُنیا نہیں۔ ادراک کی یہ تھیوری جدید نفسیاتی مکاشفات سے بھی ہم آہنگ ہے۔ ادراک کے نئے نفسیاتی نظریات میں توجہ، تسلسل، غرض، تنظیم، علم اور تجربے کو بنیادی عناصر کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ یہ تمام داخلی ہیں اور ادراک پر نہ صرف بہ اثر انداز ہوتے ہیں، بلکہ ادراک کی جہت کو بھی متعین کرتے ہیں۔ رومانویت نے تخیل کی تھیوری کے ذریعے انسانی ذہن (اور باطن) کی فعالیت، اوّلیت اور تخلیقیت کو کئی صورتوں میں باور کرایا، ان میں ایک صورت جمالیاتی تاثر ہے۔

کانٹ نے جمالیاتی تاثر کو انسان کی طبعی و خلقی ذہنی فعالیت سے جوڑا، یعنی جمالیاتی تاثر کو منفعل حسی تجربہ نہیں کہا، بلکہ فعال ذہنی تجربہ قرار دیا؛ تاہم جمالیاتی تاثر کے ضمن میں ذہنی فعالیت برنگِ دگر ظاہر ہوتی ہے۔ جمالیاتی تاثر میں ذہنی فعالیت کا اظہار دو سطحوں پر ہوتا ہے: پہلی سطح پر یہ آدمی کو اشیا کے مفید و غیر مفید ہونے کے غالب سماجی واَخلاقی تصور سے آزاد کرتی ہے؛ گویا اس سطح پر جمالیاتی تاثر ایک ایسی ذہنی واردات ہے، جو آدمی کو غیر جانب داری (Disinterestedness) سے ہم کنار کرتی ہے۔ اشیا کے مفید اور مضر ہونے کا تصور، آدمی کو جانب دار بناتا ہے۔ جمالیاتی تاثر آدمی کو بے لوث اور بے غرض بناتا ہے۔ جمالیاتی تاثر میں ذہنی فعالیت کی دوسری سطح وہ ہے، جب ذہن ادراک جمال میں شے کے وجود و عدم سے بھی بے نیاز ہو جاتا ہے،[۳۰] یعنی کوئی فن پارہ محض اس لیے حسین نہیں ہوتا کہ وہ کسی حقیقی شے کی نمائندگی کرتا ہے۔ فرضی، اختراعی اور تخلیقی اشیا بھی حسین ہوتی ہیں۔ انسانی ذہن فعال ہونے کی بنا پر حسین اشیا کے وجود و عدم سے بے نیاز ہے۔

جمالیاتی تاثر کی یہ تھیوری نوکلاسیکی جمالیاتی مقاصد کی نفی کرتی تھی۔ نوکلاسیکی جمالیات کی

تعمیر ارسطو اور ہوریس کے نظریات پر ہوئی تھی۔ ارسطو کا کتھارسس کا نظریہ اور ہوریس کا بصیرت و مسرت کا نظریہ! شلر نے کہا کہ آرٹ سے یہ تقاضا کرنا کہ وہ آدمی کو سکھاتا یا بہتر بناتا ہے، آرٹ کی رُوح کے خلاف ہے۔[۳۱] شوپن ہاور (۱۷۸۸ء-۱۸۶۰ء) نے رومانوی جمالیات کے ضمن میں انقلابی باتیں کہیں۔ شوپن ہاور نے انسان کی باطنی فعالیت کو تسلیم کیا، مگر اس کے یہاں خواہش وہ باطنی قوت ہے، جو اس کے تمام ارادوں، عزائم اور ذہنی اعمال کی نقش گری کرتی ہے۔ انسانی شعور خواہش کی Rationalization کرتا ہے۔ شوپن ہاور نے کانٹ کی جمالیاتی تاثر کی تھیوری کو اپنے نظریے سے ہم آہنگ کیا اور کہا کہ جمالیاتی تاثر کا بے لوث اور بے غرض ہونا واحد ایسا تجربہ ہے، جو آدمی کو خواہش کی خود غرضانہ گرفت سے آزاد کرتا ہے۔

> The contemplative disinterest of the aesthetic response represents of momentary release from the insatiable urge of selfish desire.[۳۲]

شوپن ہاور سے پہلے مہاتما بدھ خواہش کو تمام انسانی مصائب کی جڑ قرار دے چکا تھا۔ بدھ نے خواہش کو ختم کرنے پر زور دیا تھا اور خواہش کے خاتمے کے تجربے کو نروان سے تعبیر کیا تھا۔ شوپن ہاور خواہش سے جس 'لمحاتی آزادی' کی بات کرتا ہے، وہ نروان کے قریب ہے، مگر فرق یہ ہے کہ نروان مستقل ہوتا ہے اور شوپن ہاور جمالیاتی تاثر کو وقتی، لمحاتی بتاتا ہے۔ یوں بھی صوفی اور تخلیق کار میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ صوفی ایک جلوے کی ہمیشگی چاہتا ہے، مگر تخلیق کار جلوؤں کی کثرت کا جویا رہتا ہے ـــــ شوپن ہاور جمالیاتی تاثر کو سرتاسر بے لوث ٹھہراتا اور ایسے تمام فکشن کو جمالیاتی سطح پر مسترد کرتا ہے، جس سے قاری اپنی بعض تشنہ خواہشات کی تسکین کرتا ہے۔ اس کے خیال میں جمالیاتی تاثر خواہش سے آزادی کا نام ہے، نہ کہ خواہش کی پرورش کا۔

....

ہر چند رومانویت کو بیک وقت جرمنی اور برطانیہ (اور کسی حد تک فرانس) میں فروغ ملا، مگر جرمن اور برطانوی رومانویت میں اشتراکات کم اور امتیازات زیادہ تھے۔ نوکلاسیکیت اور یونانی ادبی معیارات کا استرداد دونوں میں مشترک تھا۔ فطرت سے دلچسپی، انفرادیت پر اصرار، تجربے کے شخصی اور مستند ہونے کا عقیدہ بھی جرمن اور برطانوی شعرا میں مشترک تھا؛ تاہم یہ اشتراکات دونوں خطوں کے تخلیق کاروں کے درمیان روابط کا نتیجہ نہیں تھے۔ غالباً نوفلاطونیت نے جرمن اور

انگریز شعرا کو یکساں نقطہ نظر قائم کرنے کی تحریک دی ہوگی۔

جرمن رومانویت، برطانوی رومانویت کے مقابلے میں ہمہ گیر تھی اور مثالیت پسند فلسفے کی تازہ وارد روایت سے لیس تھی، چناں چہ جرمن رومانویت نہ صرف مخصوص فلسفیانہ وژن رکھتی تھی، بلکہ برطانوی رومانویت کی طرح محض شاعری، مضمون اور تاریخی ناول تک محدود نہ تھی۔ جرمن رومانویت کا دائرہ طبعی سائنسوں، سیاسی نظریوں، مصوری، موسیقی، شاعری اور ڈرامے تک پھیلا ہوا تھا۔

جرمن رومانویت کا آغاز Sturm and Drong گروہ سے ہوا۔ بعدازاں اس میں شلیگل برادران، ویکن روڈر، ٹیک، نووالیس، ایریم، بری نیٹنو، ای ٹی اے ہاف مین، ژال پال، ہولڈرین، ہنرخ وان کلیسٹ ایسے شعرا اور ہیگل، شلائر ماخر، شیلنگ، کانٹ، فشٹے جیسے فلسفی شامل ہوئے۔ گوئٹے اور شلر کے بعض خیالات نے بھی جرمن رومانویت کو متاثر کیا۔ ادھر برطانیہ میں بلیک، ورڈز ورتھ، کالرج، بائرن، شیلے، کیٹس ایسے شاعر؛ سکاٹ جیمز (ناول نگار)، لیمب، ہنرلٹ اور ڈی کوئنسی ایسے نثر نگار رومانویت سے کم یا زیادہ منسلک تھے۔ گویا جرمنی میں رومانویت پورے فکری اور تخلیقی منظر نامے پر چھائی ہوئی تھی، جب کہ برطانیہ میں محض ادب تک یہ تحریک محدود تھی۔ اس فرق کا نتیجہ یہ ہوا کہ برطانوی رومانویت میں فکری گہرائی، جمالیات کے فلسفیانہ مسائل نہیں ملتے، جنھیں جرمنوں نے چھیڑا۔ برطانیہ میں تنقیدی سطح پر قابل ذکر کام ورڈز ورتھ اور کالرج نے کیا۔ کالرج بطور نقاد زیادہ اہم ہے، اور ورڈز ورتھ پر اس کا تفوق اس کی جرمن فلسفے اور تنقید سے دلچسپی کا مرہون ہے۔

جرمنی میں رومانی لیرک (عشقیہ غنائی نظم) اور ڈرامے کو دوسری اصناف پر فوقیت دی گئی اور برطانیہ میں لیرک اوڈ، لیریکل بیلڈز اور نظم معرا رومانوی شعرا کی توجہ کا مرکز تھے۔ جرمن اور برطانوی لیرک میں بھی فرق تھا۔ اینے ویلک نے جرمن لیرک کی امتیازی خصوصیات کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

> The German lyric suggests immediacy of personal experience.[۳۳]

دراصل جرمن رومانوی آدرش موضوع اور معروض، آدمی اور فطرت، ذات اور کائنات میں موجود ثنویت کو وحدت میں بدلنے سے عبارت تھا، فکری سطح پر نہیں، احساس اور واردات کی سطح پر۔

جرمنوں نے اپنی ادبی اقدار، رجحانات اور ترجیحات کو رومانوی فلسفیانہ آدرش کے تابع کیا، چناں چہ انھوں نے اپنے ڈرامے میں بھی رومانوی فلسفیانہ وژن کو داخل کیا۔ یہ وژن درحقیقت زندگی کے شر اور قبح کے ادراک اور قبولیت سے عبارت تھا۔ جرمن رومانوی ہم عصر برطانویوں کے برعکس اس فریب میں مبتلا نہیں تھے کہ زندگی میں خیر اور نیکی ہی موجود ہیں یا انھیں کارگہ حیات میں لازماً فتح نصیب ہوتی ہے۔ جرمن ڈراموں میں اس تھیم کو بطور خاص پیش کیا گیا۔ Grotesque اور Irony کی اصطلاحات جرمن ڈرامے کی اس جہت کو بھی واضح کرنے کے لیے رومانوی نقادوں نے استعمال کیں۔

جرمنوں کے لیے گروٹیسک محض فنی حربہ بھی تھا اور ان کے تصورِ کائنات کے جمالیاتی اظہار کا اسلوب بھی تھا۔ تاریخی طور پر گروٹیسک کا آغاز رافین اطالوی مصور (۱۴۸۳ء-۱۵۲۰ء) کے اس آرائشی کام سے ہوا، جس میں انسانی اور حیوانی دُنیا کا فرق مٹایا گیا تھا۔ یہ تصاویر ایسے وژن کا اظہار تھیں، جو فرقِ مراتب اور شرف وفضیلت کے روایتی تصور کی نفی کرتا ہے اور زندگی میں قبح، خباثت، دہشت، شر کی موجودگی کا نہ انکار کرتا ہے، نہ نظر انداز۔ یہ خواہش انسان کو کس طرح مغلوب کرتی اور کٹھ پتلی کے اسفل ذریعے پر پہنچا دیتی ہیں اور نتیجتاً انسان دہشت اور بے بسی سے گزرتا ہے اور ان کا سامنا کرتا ہے۔ اینے ویلک گروٹیسک کی وضاحت میں لکھا ہے:

> The Grotesque assumes the horror and the meace of the world and a fateful determinism which reduces man to a helpless puppets in the hands of superiors powers.[۳۴]

اس وژن نے رومانوی اُدبا کو اجنبیت (Alienation) کے احساس میں بھی مبتلا کیا (بعدازاں وجودیت نے جسے خصوصاً پیش کیا، اصل یہ ہے کہ رومانویت جدید ادب کا نقطہ آغاز ہے)۔ یہ اجنبیت صرف جرمنوں کے یہاں تھی، برطانوی شعرا ذات کی تنہائی اور طاقت ور قوتوں کے آگے اپنی بے بسی کا تماشا کرنے کے تجربے سے نہیں گزرے۔ جرمن رومانویوں نے پہلی مرتبہ وجودی تجربات کو بھی پیش کیا، مثلاً ژاں پال کا Dr. Katzenberger اپنی دلھن کے سامنے زندہ مکڑیاں کھا جاتا ہے؛ گویا وہ ایک ایسی صورتِ حال سے دوچار ہے کہ مکڑیاں چبانے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں۔ اسے اور اس کی دلھن کی زندگی کو دہشت کا سامنا کرنا ہی ہے، خواہ اس کے ہاتھوں ان کے

جان ہی چلی جائے۔ اس فلسفیانہ وژن نے جرمن ادب میں شخصیت کے دولخت ہونے، ایک شخص کے اندر اس کے غیر کی موجودگی کا تھیم بھی متعارف کروایا۔ ژاں پال کے یہاں یہ لائن ملتی ہے:

Here sits a man and I am in him, but who is it?[۳۵]

اپنے اندر دوسرے کی موجودگی اور نتیجتاً اپنے بارے میں عدم تعین کا پیدا ہونا، حقیقت کے فلسفیانہ تصور کا نتیجہ تھا: یہ کہ حقیقت گریز پا ہے، آدمی کا سیلف مربوط اکائی نہیں ہے، جو ثنویت باہر ہے، ماورا اور دُنیا کی، اس طرح کی ثنویت، اس کے اندر بھی موجود ہے۔ جب باہر اور اندر کی حقیقت دوئی کا شکار ہے تو ذات کی شناخت کہاں مستحکم یا Stable ہوسکتی ہے؟ یہ اور بات ہے کہ رومانوی فلسفے نے دوئی کو وحدت میں بدلنے کا آدرش بہر حال پیش کیا۔

جرمن نظریات کو فرانس میں وکٹر ہیوگو (۱۸۰۲ء-۱۸۸۵ء) نے پیش کیا۔ اس نے اپنے ڈرامے Cromwell کے دیباچے میں رومانوی وژن کو واضح کیا۔ اس نے رومانویت کو نوکلاسیکیت (جو دراصل فرانسیسی ادبی تحریک تھی) کا نقیض قرار دیا اور رومانویت کے امتیاز کو اس مقولے میں سمیٹا:

Grotesque is the obverse of sublime.[۳۶]

کلاسیکیت نے زندگی اور فطرت کی تجلیل کی تھی، مگر رومانویت نے حقیقت پسندانہ زاویہ نظر اختیار کیا۔ ہیوگو کا اصرار تھا کہ فطرت میں حسن کے متوازی قبح موجود ہے۔ پرانا ادب اس کا سامنا کرنے سے گریز کرتا ہے، مگر رومانویت قبح کے ادراک اور اس کی قبولیت کا حوصلہ پیدا کرتی ہے اور sublime کی جگہ گروٹیسک کی حمایت کرتی ہے۔ اس ضمن میں ہیوگو نے (جرمنوں کی طرز پر) ادب کی تاریخ کو تین حصوں میں بانٹا۔ اوڈ، رزمیہ اور ڈراما۔ اوڈ میں ابدیت کو پیش کیا جاتا تھا، رزمیے میں تاریخ کو اور ڈراما زندگی سے متعلق ہے۔[۳۷] ہیوگو 'زندگی' میں عصرِ موجود (انیسویں صدی) اور فطرت کو شامل کرتا ہے۔ اس کے خیال میں ڈراما زندگی سے 'وفاداری' کا مظاہرہ کرتا ہے، جو فطرت میں فی الواقعی موجود ہے اور عصرِ حاضر نے حقیقت کا جو تصور تشکیل دیا ہے، ڈراما اسے پوری دیانت داری کے ساتھ پیش کرتا ہے؛ یعنی وہ فطرت کی نہ تجلیل کرتا ہے، نہ تقدیس، اُسے ویسا ہی پیش کرتا ہے، جیسی وہ ہے۔ رومانوی ادیب میں 'سچائی' کا سامنا کرنے کی ہمت بھی ہے اور سچائی کو پیش کرنے کا حوصلہ اور آزادی بھی ہے۔ ہیوگو آرٹ اور فطرت میں فرق نہیں دیکھتا۔ وہ

صرف یہ کہتا ہے کہ جو فطرت کے عمومی قوانین ہیں، وہی آرٹ کے ضابطے ہیں؛[۳۸] تاہم ہیوگو یہ واضح نہیں کرتا کہ فطرت کے عمومی قوانین درحقیقت وہ ہیں، جنھیں رومانوی تصورِ کائنات نے فطرت میں دیکھا تھا۔

رومانویت مغربی ادب کی پہلی مقامی (Native) تحریک تھی، اِسے پیش رَو ادبی تحریکوں اور نظریات کے برعکس جدید یورپی فلسفے نے فکری بنیادیں فراہم کیں۔ ایک عجیب اتفاق تھا، رومانویت نوکلاسیکیت کا ردِعمل تھی۔ نوکلاسیکیت فرانس میں پیدا ہوئی، مگر اس کا ردِعمل جرمنی اور برطانیہ میں ہوا؛ تاہم اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یورپ یکساں ذہنی وراثت رکھتا ہے۔

رومانویت کی صورت میں یورپی تنقید نے پہلی مرتبہ باقاعدہ تھیوری وضع کی۔ آگے چل کر مغربی تنقید (اور ادب) نے جو روش اختیار کی اور جو دائرہ ہائے عمل تشکیل دیے، وہ رومانویت سے گہرے طور پر متاثر تھے۔ جدیدیت کا پورا فلسفہ اور تحریک رومانویت کے بنیادی مقدمات کی توسیعی صورت ہے۔ فردیت، تنہائی، انفرادیت، اجنبیت، یہ سب جدیدیت میں رومانویت کی راہ سے آئے۔ ساختیات نے جب مصنف کی نفی کی تو اس کے پیچھے جہاں ساختیاتی ونشانیاتی بصیرت موجود تھی، وہیں رومانویت کا مصنف کی غیر معمولی تجلیل کے خلاف ردِعمل بھی موجود تھا۔ انیسویں صدی کے آخر میں اور پوری بیسویں صدی میں تنقید نے دیگر علوم سے غیر معمولی استفادہ کیا، اس استفادے کی مضبوط بنیاد بھی رومانویت نے رکھی۔

❁

حوالے اور حواشی:

۱- جرمن اور انگریز رومانویوں میں شخصی روابط بہت کم تھے۔ ورڈز ورتھ اور کالرج ۱۷۹۸ء میں جرمنی گئے، مگر جب ہمبرگ میں قیام کیا اور وہاں ان کی ملاقات بوڑھے Klopstack سے ہوئی؛ ۱۸۰۶ء میں کالرج روم سے لوٹتے ہوے Teik سے ملا، تب کالرج Teik کی شاعرانہ حیثیت سے لاعلم تھا، اس لیے اس سے کوئی علمی وادبی بحث بھی نہیں کر سکا ہوگا۔ بائرن کی ملاقات اے ڈبلیو شلیگل سے ۱۸۱۶ء میں ہوئی۔ دونوں میں معمولی خط کتابت ہوئی، دوستی پروان نہ چڑھ سکی۔ بلیک، شیلے، کیٹس، لیمب، ہنزلٹ کا جرمنوں سے کوئی رابطہ نہیں ہوا، تاہم کالرج نے جرمن فلسفے سے گہرا اثر ضرور قبول کیا۔ بائرن اور شیلے نے شلیگل کے لیکچر پڑھے تھے۔ بقول رینے ویلک 'دونوں تحریکیں ایک ہی وقت میں چلیں، مگر سوائے کالرج کے

دونوں تحریکوں میں لین دین نہیں۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

Rene Wellek, *Confrontations*, P 11-20

Marshal Brown, Romanticism and Enlightenment, in *British Romanticism* (Ed. Stuart Curran), P 26

۲- روشن خیالی سے جدید یورپی فلسفے کا آغاز ہوا۔ یہ عہد سترھویں صدی کے وسط میں انگلستان میں، اٹھارھویں صدی کے وسط میں فرانس اور امریکا میں اور بعد میں ازاں جرمنی اور مشرقی اور جنوبی یورپ میں شروع ہوا۔ مونتین، اوون، ہیوم، دی دیور، وولیٹر روشن خیالی کے اہم فلاسفہ ہیں۔

۳- یہ رائے ڈیوڈ ہیوم کی تھی، اس کے الفاظ تھے:

In all nations and ages, human nature remain still the same.

مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

Robert C. Solomon: *Continental Philosophy, since 1750*, P 9

۴- ایضاً، ص ۹

۵- رابرٹ سلمان نے اس بات کی وضاحت میں لکھا ہے:

Optimism about the future of humanity was virtually the religion of the day, with an emphasis not on faith but on planning, and same of inevitable human progress.(IBID P 10)

۶- ایضاً، ص ۱۲

۷- روشن خیالی کا یہ مفہوم سب سے پہلے کانٹ نے مقالے 'روشن خیالی کیا ہے؟ (۱۷۸۴ء) میں پیش کیا تھا۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

Hugh Dunthorne: *The Enlightenment*, P 7

۸- Robert C. Solomon: *Continental Philosophy, since 1750*, P 14

۹- مزید مطالعے کے لیے دیکھیے:

Richard Harland: *Literary Theory, From Plato to Barthes*, P 66

۱۰- Will Duran, *The Story of Philosophy*, P 260

۱۱- Rousseau: *Reveries, in From Romanticism to Post Modernism*, (Ed. Martin Travers). P 13

۱۲- Robert C. Solomon: *Continental Philosophy Since 1750*, P 6

۱۳- ایضاً، ص ۷

۱۴- Richard Harland: *Literary Theory*, P 72

رچرڈ ہارلینڈ نے فریڈرک شلیگل کے لفظوں کا ترجمہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

Criticism is not to judge works by general ideal, but is to search out the individual ideal of every work.

۱۵۔ ایضاً، ص ۷۳

۱۶۔ ایضاً، ص ۷۱

۱۷۔ ایضاً، ص ۷۷

۱۸۔ Edward Young: "Conjectures on original composition", in *European Literature from Romanticism to Post Modernism* (Ed. Martin Travers), P 18

۱۹۔ Richard Harland: *Literary Theory*, P 62

۲۰۔ ایضاً، ص ۶۳

۲۱۔ August W. Schlegel: Lectures on Dramatic Art and Literature, in *European Lit, From Romanticism to Post Modernism,* (Ed. Martin Travers), P 33

۲۲۔ Richard Harland: *Literary Theory*, P 64

۲۴۔ ان کے اصل الفاظ ہیں:

It would not be a great exaggeration to say that are German romantic criticism was devoted to the problems of how literature reconciles sensory experience and idea.

[W.K. Wimsatt. Jr.: *Cleanth Brooks, Literary Criticism, A short History*, P 370]

۲۵۔ Richard Harland: *Literary Theory*, P 65

۲۶۔ David Simpson: "Romanticism, Criticism and Theory," *British Romanticism* (ed. Stuart Curran), P 10

۲۶۔ Richard Harland: *Literary Theory*, P 66

۲۷۔ ایضاً، ص ۶۶

۲۸۔ ایضاً، ص ۶۹

۳۰۔ کانٹ کے ان خیالات کا رچرڈ ہارلینڈ نے یہ ترجمہ کیا ہے:

It sets aside consideration as to whether an object is useful or morally approvable or even exists. Richard Harland: *Literary*

Theory, P 68

۳۱۔ David Simpson (ed.): *German Aesthetic and Literary Criticism: Kant, Fiehte, Schelling, Schopenhauer, Hegel*, P 34

۳۲۔ Arthur Schopenhauer: *The World as will and Representation*, Vol-1, [tran. E.F.J. Payne], P 198

۳۳۔ Rene Welleck: *Confrontations*, P 13

۳۴۔ ایضاً،ص ۲۰

۳۵۔ ایضاً،ص ۲۳

۳۶۔ Victor Hugo: *Preface to the Cromwell, in European Literature, From Romanticism to Post Modernism*, P 47

۳۷۔ ایضاً

۳۸۔ ایضاً

کتابیات:

- Arthur Schopenhauer: *The World as will and Representation*, Vol-1, [tran. E.F.J. Payne], New York: Dover, 1966
- David Simpson (Ed.): *German Aesthetic and Literary Criticism: Kant, Fiehte, Schelling, Schopenhauer, Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984
- Hugh Dunthorne: *The Enlightenment*, London: The Historical Association, 1991
- Martin Travers (Ed): *European Literature from Romanticism to Post Modernism* (Ed.), London: Continuum, 2001
- Rene Wellek: *Confrontations*, New Jersey: Princeton, 1965
- Richard Harland: *Literary Theory, From Plato to Barthes*, London: Macmillan,1999
- Robert C. Solomon: *Continental Philosophy, since 1750*, Oxford University Press, 1988
- Rousseau: *Reveries, in From Romanticism to Post Modernism*, (Ed. Martin Travers). London: Continuum, 2001
- Stuart Curran (Ed): *British Romanticism*, Cambridge: Cambridge

University Press, 2000

- Victor Hugo: *Preface to the Cromwell, in European Literature, From Romanticism to Post Modernism*
- W.K. Wimsatt. Jr.: *Cleanth Brooks, Literary Criticism, A short History*, Oxford, 1974
- Will Duran: *The Story of Philosophy,*

❑❑❑

دکتر علی بیات*

نگاہی بہ شعر حافظ در شبہ قارہ

(بررسی ترجمه های آن به زبان اردو)

سرزمین هندستان با تمام دلکشی هایش که خیل سیاحان و جهانگردان را از قدیم تا امروز به خود جذب می کرده است، نتوانست حافظ را به سفر به آن دیار مجبور کند. البته از بیشتر تذکره هایی که بعد از سده نهم به نگارش درآمده اند، چنین برمی آید که حافظ قصد سفر به هندستان را کرده بود و برخی بر این عقیده اند که او حتی تا جزیره هرمز در خلیج فارس هم رفت.[۱] اما تحقیقات جدیدتر این ادّعا را ردّ می کند و بنابر دلایل و قراین ثابت می شود که تمام این ادعاها جز برداشت های نادرست از فحوای برخی ابیات غزل های حافظ نیست.[۲] تردیدی نیست که شهرت حافظ در شعر و شاعری، به ویژه در سرودن غزل در اواخر قرن هشتم به سرتاسر جهان فارسی، از آن جمله به هندستان رسیده بود. در عهد حافظ در جنوب هندستان موسوم به دکن، سلطان محمود بهمنی که مردی با کمال و لایق بود، حکومت می کرد و به علم دوستی شهره بود. علما و دانشمندان از دور دست ها برای بهره بردن از داد و دهش او رو به دربارش می نهادند.[۳] سلسله های ایرانی بر قسمت اعظم هندستان آن زمان حکومت می کردند و فارسی، زبان دربار و علم و ادب در آن دیار به شمار می رفت. بنابراین حضور حاکمانه زبان فارسی و فرهنگ ایرانی در آن دیار یك امر ناگزیر به نظر می رسد. از دیگر راه های برقراری ارتباط های فرهنگی میان ایران و هندستان، رفت و آمد تاجران و برخی علما و عرفا بود. یکی از عارفان آن روزگار به نام سید اشرف جهانگیر سمنانی (م۸۰۸) که در شهر کچوچای هندستان خانقاهی داشته و به ترویج عقیده چشتیه در آن سرزمین مشغول بود[۴] در

* اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ اردو، تہران یونیورسٹی، تہران

جریان یکی از سفرهای خود از ایران به هندستان، در شیراز هم توقفی کرده و در آنجا با حافظ ملاقات کرد. مشرب حافظ را عالی یافت و بعدها از اشعار او به عنوان 'معارف نما' یاد کرد. او در **لطایف اشرفی** از قول بزرگان آن روزگار بیان می کند که حافظ را 'لسان الغیب' می گویند.[۵] شخصیت هایی از این قبیل که شهرت و مقبولیت شعر حافظ را چه در زمان زندگیش و چه پس از درگذشتش، در ایران مشاهده می کردند، او را به محافل علمی و ادبی هندستان اعم از شمال، جنوب و بنگاله معرفی کردند و به این ترتیب حافظ به چهره ای معروف، محبوب و هردلعزیز در آن دیار تبدیل شد. جالب این است که اندکی پس از وفات حافظ، نسخه های بی شماری از دیوان او به دست دوست دارانش در این خطه استنساخ شد. از گذشته تا به حال حافظ چنان بر ذهن و فکر مردم هندستان حکمرانی می کند که در اعتقاد و تکریم شعر حافظ، مسلمان و غیر مسلمان باقی نمی ماند. بندرابن داس خوشگو، شاعر فارسی گوی هندو در قرن دوازدهم قمری و صاحب تذکره معروف **سفینه خوشگو** در مورد یکی از اجداد خود که در زمان اَورنگزیب عالمگیر (۱۶۵۸-۱۷۰۷) در خدمت جهان زیب بانو بیگم دختر داراشکوه بوده می نویسد که او همیشه **دیوان حافظ** را در بغل داشته و پدر خوشگو هم که افسر توپ خانه شاهی در اجمیر بوده، هر شب جمعه نذر خواجه حافظ به مسکینان و فقرا غذا می داده است.[۶] جالب توجه است که پس از گذشت بیش از ۶۰۰ سال از وفات حافظ و کاهش تدریجی اهمیت زبان فارسی در شبه قاره و پس از حضور استعمار انگلستان در دو سده اخیر، همانند **مثنوی معنوی مولوی** و **گلستان** و **بوستان** سعدی، **دیوان حافظ** و غزل های نغز و دلنشین او، همچنان حضور پررنگ خود را حفظ کرده است. با توجه به مطالب بالا، در این مقاله به بررسی اجمالی برخی از ترجمه های منثور، منظوم و شرح های **دیوان حافظ** به زبان اردو پرداخته خواهد شد.

بحث و بررسی:

تا اوایل قرن نوزدهم، که زبان فارسی به عنوان زبان علمی و ادبی در

هندستان مورد توجّه بود، اگر چه معدودی آثار ادبی به زبان های بومی از جمله اردو و پنجابی هم پا به عرصه ظهور گذاشته بودند، امّا هنوز عدّه مردمی که بطور مستقیم از آثار فارسی بهره می بردند؛ بسیار بود. با این وجود هر چه به نیمه های این سده نزدیك می شویم، از عدّه این افراد کم می شود و ضرورت ترجمه شاهکارهای فارسی به زبان های بومی و به ویژه اردو بیشتر خودنمائی می کند. در کنار ترجمه دیگر آثار مشهور فارسی به این زبان ها، **دیوان حافظ** هم در صف نخست آثاری قرار دارد که مورد توجّه مترجمان و ادیبان این زبان ها قرار می گیرد و گاه همه دیوان، گاه فقط غزل ها و گاه فقط قصیده ها و گاه فقط رباعی ها وگاهی هم مثنوی های حافظ ترجمه می شوند. در این بخش برخی ترجمه ها و شرح های مشهور **دیوان حافظ** و ویژگی های برجسته آنها در زبان اردو مورد مطالعه قرار گرفته است.

ترجمہ ہای منثور دیوان حافظ بہ زبان اردو:

۱: **دیوان حافظ مترجم**، از خواجه عبادالله اختر امرتسری، تألیف ۱۹۱۲ که چاپ اول آن در۱۹۱۶ میلادی صورت گرفته است. بعد ازآن ٤ بار تجدید چاپ شده است و چاپ پنجم در ۲۰۰۰ میلادی به صورت دو جلدی توسط ناز شوکت علی نوه دختری خواجه عبادالله اختر از لاهور پاکستان به چاپ رسیده است.

این ترجمه دارای دو قسمت است. قسمت نخست، تحت پنج عنوان به ترتیب: الف: زندگی حافظ؛ ذیل این عنوان خواجه عبادالله اختر در مورد زندگی حافظ اطلاعاتی بدست داده است. نکته جالب این است که به نظر او زندگی حافظ را باید از زبان خود او شنید. به همین دلیل او سعی کرده است، با کمك غزل ها و دیگر اشعار حافظ و همچنین بدون ذکر نامی از تذکره های موجود، در مورد زندگی حافظ اطلاعاتی را برای خواننده اردو زبان فراهم بیاورد. ب: محاسن کلام حافظ (مطالعه تطبیقی و انتقادی)؛ در این قسمت خواجه عبادالله

اختر بیشتر به مطالعه تطبیقی شعر حافظ با پیشروانی چون نظامی، سعدی، ظهیر و سلمان پرداخته است. او در مطالعه انتقادی کاری از پیش نبرده است. ج: کلام حافظ، تلاش وجستجو؛ این عنوان در چاپ اول وجود ندارد و خواجه عبادالله اختر در چاپ بعدی که احتمالاً در ۱۹۲۴ میلادی است، آن را اضافه نموده است. اهمیت این قسمت در این است که او در مورد برخی غزلها و اشعار بر این باور است که از حافظ نیستند و الحاقی می باشند. د: نصائح و موضوعات کلام حافظ؛ ۵- فالنامه لسان الغیب، حافظ شیرازی.

قسمت دوم کتاب شامل سه بخش الف: غزل ها، ب: اشعار متفرقات ج: غزلها و قصایدی که در اکثر نسخه ها نبود، می باشد. متن غزل ها و اشعار حافظ با متن نسخه شماره یك مطابقت دارد. این ترجمه از معتبرترین ترجمه های **دیوان حافظ** در زبان اردو به شمار می رود. خواجه عبادالله اختر به دلیل تسلط کافی به زبان فارسی و مطالعه عمیق در ادبیات فارسی و اردو به خوبی از عهده درك مفاهیم عمیق اشعار حافظ بر آمده و با بیانی شیوا و در عین حال سلیس آنها را به زبان اردو برگردانده است. نکته دیگر این است که مترجم در پایان هیچ قصیده ای نیاورده بلکه آن اشعاری که در دیگر نسخه ها تحت عنوان قصائد آمده اند را نیز تحت عنوان 'حرف نامعتبر' ذکر کرده است.

در این اثرمترجم در امر ترجمه به زبان اردو، خود را پای بند به نوع خاصی از ترجمه نکرده و در هر جا، به هرطور که مناسب تشخیص داده گاهی ترجمه لفظی، گاهی مفهومی و گاهی بینابین انجام شده است. مترجم در حین ترجمه به آرایه های ادبی و ظرافت های شاعرانه که مدّ نظر حافظ بود ه اند به نحو بسیار مناسبی اشاره کرده است. اگر از برخی اشتباهات در درك برخی اصطلاحات خاصه حافظ که خواجه عبادالله اختر از عهده فهمیدن آنها و یا بیان آنها به زبان اردو برنیامده است بگذریم، این ترجمه را باید از بهترین ترجمه های **دیوان حافظ** به زبان اردو به شمار بیاوریم. خواجه اختر تألیفات زیادی دارد که معروف ترین

آنها 'بیدل' نام دارد که در مورد میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی و افکار او می باشد.

۲: دیوان حافظ مترجَم مع سوانح عمری من تصنیف خواجه حافظ شیرازی رحمة الله علیه، مترجمه محمد عنایت الله، پروفیسر گوردن کالج راولپندی، ۱۳۴۳ ق

در این ترجمه، مترجم قبل از کار ترجمه در مقدمه ای مفصل به عناوین مختلفی پرداخته است که به عناوین: شعر وشاعری؛ اجزاء و لوازم و شرایط شعر، شعر فارسی و غیره می توان اشاره کرد. در این بحث مترجم بدون اشاره به مأخذ سخن خود که احتمالا کتاب **سخندان فارس** از محمد حسین آزاد باشد، به انواع گونه های زبان فارسی پرداخته و بیشتر موارد اطلاعات اشتباهی ارائه کرده است. سپس به پیروی از کتاب مذکور به ترقی تدریجی و تاریخی زبان فارسی پرداخته که نه از ترتیب درستی برخوردار است و نه بحثی علمی در این موارد ارائه کرده است. البته در پایان این بحث مدعی شده که او قصد نگارش تاریخ زبان فارسی را ندارد و فقط می خواهد به زندگی خواجه حافظ اشاره ای کرده باشد. سپس با استفاده از **شعر العجم** شبلی نعمانی و دیگر تذکره ها بدون ذکر نام مآخذ خود، در مورد زندگی حافظ مطالبی نوشته است.

متن اشعار حافظ در این ترجمه عبارت است از ۵۷۸ غزل، یك ترکیب بند ۶ بندی، یك ترجیع بند ۷ بندی، یك ساقی نامه، یك مثنوی، یك مخمس با۱۳ بند و ۷۶ رباعی. متن دیوان با متن های پیشین مطابقت دارد. امّا هیچ قصیده ای آورده نشده است. اگر چه مترجم در آغاز در بیان زندگی حافظ، گفته است که حافظ قصاید و مثنوی هایی هم سروده است. با آن که این ترجمه هم مربوط به اوایل قرن بیستم است، از بیانی ساده و روان برخوردار است و همانند دیگر پیشروان خود، گاهی مصرع ها را به تنهایی و گاهی معنای بیت را کامل در جمله ای مربوط بیان کرده است. مترجم برخی اوقات در تأیید اشعاری حافظ، از دیگر شاعران هم شاهد مثال هایی آورده است. غلط های کتابت در این ترجمه بسیار است و گاهی.

۳: دیوان حافظ مترجم، از قاضی سجاد حسین، **۱۹۷۳ میلادی**

این ترجمه بار اول در **۱۹۶۱ میلادی** از دهلی و پس از آن بارها **تجدید چاپ** شده است و چاپ سوم آن که در سال **۱۹۷۳ میلادی انجام شده است**، به دلیل آن که ادیب معروف 'کوثر چاندپوری' **مقدمه ای مبسوط** در مورد قاضی سجاد حسین نوشته است، بسیار حائز اهمیت است. قاضی سجاد حسین در آغاز ترجمه بخشی را با عنوان کلام حافظ و فال اضافه کرده است و پس از بیان چند مورد فال گرفتن و صحت فال ها چند طریقه فال گیری را هم بیان کرده است. متن دیوانی که قاضی سجاد حسین مورد استفاده قرار داده است با متن دیگر ترجمه های پیشین در تعداد و ترتیب غزل ها و حتی برخی بیت های غزل ها متفاوت است. تعداد غزل ها **۶۳۳** است و سپس تحت عنوان 'متفرقّات **دیوان حافظ** رحمة اللّه تعالی'، **۲۸** بیت با نام 'افراد' و **۷۹** رباعی، **یك مخمس**، **۴** ساقی نامه، یك مسدّس ترکیب بند، **۳۰ قطعه**، یك مثنوی و **۵ قصیده ویك ترکیب بند** و یك ترجیع بند آورده شده و به اردو ترجمه شده اند.

نوع ترجمه بیشتر تحت اللفظی است و کمتر به ترجمه مفهومی پرداخته شده است. این ترجمه هم مزین به حواشی و توضیحات تکمیلی در حاشیه است که در کنار نشان دادن خصوصیات و آرایه های موجود در اشعار حافظ، شعرهایی از شاعران اردو و فارسی به عنوان شاهد مثال هم آورده است. بدون اغراق این ترجمه از بهترین ترجمه های **دیوان حافظ** به اردو می باشد که چندین بار تاکنون قانونی یا غیر قانونی تجدید چاپ شده است. قاضی سجاد حسین یك عالم به زبان فارسی و اردو و عربی است و افزون بر **دیوان حافظ**، هر شش دفتر **مثنوی معنوی**، **گلستان** و**بوستان** سعدی و **اَخلاق محسنی** واعظ کاشفی را هم به اردو ترجمه کرده است. از آن جاکه او کاملا به زبان های فارسی و اردو تسلّط دارد در ترجمه خود کاملا موفق عمل نموده و اشتباهات او در کار ترجمه کمتر از دیگر مترجمان می باشد. البته به دلیل اختصار ترجمه اشتباهاتی که ممکن است

در کوشش به مختصر نویسی پیش بیاید، این ترجمه هم از آن مصون نمانده است.

۴: ترجمه غزل ها حافظ(ردیف میم)، آغا محمد باقر، ۱۹۴۹ میلادی

تعداد ۶۹ غزل از غزل های ردیف میم به زبان اردو ترجمه شده اند. مترجم نخست معنی واژه های مشکل در هر بیت را به اردو نوشته و سپس مفهوم هر بیت را بیان کرده است. در نسخه ی غنی–قزوینی ۶۲ غزل در ردیف میم وجود دارد. بنابراین ۷ غزل از این ۶۹ غزل جزء غزل های مشکوك به حساب می آید. متن و ترتیب این غزل ها با متن محمد رحمةالله رعد برابر است. ترجمه از بیانی شیوا و روان برخوردار است و با زبان ساده سعی در تفهیم اشعار شده است. به طور کلی این ترجمه با وجود محدودیّت از ترجمه های خوب به شمار می رود.

۵:دیوان حافظ مترجَم، از ابونعیم عبدالحکیم خان نشتر جالندهری ، شیخ غلام علی اند سنز، لیمیتد پبلشرز، لاهور، ۱۹۷۱م

این ترجمه نیز از ترجمه های مقبول **دیوان حافظ** در زبان اردو به شمار می رود. مترجم قبل از این که کار ترجمه را آغاز کند، به اختصار توضیحی در مورد حافظ داده و سپس در مورد مصاحبت او با دیگر علمای شهر شیراز اشاره کرده است. در پایان نسبت به ضرورت ترجمه ای جدید از **دیوان حافظ** به اردو صحبت کرده است و گفته است که چون که هر کس به وسع ادراك خود از حافظ دیوان را ترجمه و تشریح نموده وگاهی هم چندین جلد را شامل شده است، جای یك ترجمه مختصر و صحیح خالی بود که این ترجمه جوابی برای این خواسته دیرینه است.

مترجم بیشتر اوقات به ترجمه مفهومی پرداخته و ترجمه لفظی یا تحت اللفظی به نسبت کمتر دیده می شود. از آن جا که مترجم به دنبال ترجمه ای مختصر بوده تا از ضخامت کار کاسته باشد، در بیشتر موارد از توضیحات تکمیلی خودداری کرده و همین یکی از مشکلات بر سر راه موفقّیت مترجم در ارائه ترجمه ای کامل شده است. چون که در برخی موارد شرح نویسان بزرگ هم در چندین صفحه از توضیح کلی برخی از دیدگاه های حافظ برنیامده اند،

چگونه ممکن است با توضیحی اندك برای یك خواننده که یك فرهنگ و زبان دیگر دارد همان معنای مورد نظر شاعر فهمانده شود. به هرحال مترجم از حاشیه نویسی هم بهره برده و برخی خصوصیات شعری و آرایه های موجود دراشعار را در حواشی نشان داده است.

ترجمہ ہای منظوم دیوان حافظ بہ زبان اردو:

در کنار ترجمه های منثور، برخی از مترجمان سعی کرده اند غزل ها و دیگر اشعار حافظ را به نظم در زبان اردو ترجمه کنند. تعداد این گونه ترجمه ها زیاد نیست، امّا از آنجا که مترجم چنین جرأتی به خود داده حائز اهمیت بسیار است.

۱: **آینه ی معرفت**، شیخ غلام حیدر، شامل ۴۲ غزل، به همراه ترجمه منظوم پنجابی همین غزل ها، ۱۳۲۹ ق[۷]

۲: **تحفه دلکش**، منتخب غزل های حافظ، غلام حیدر، مطبع میکی، گوجرانواله ۱۳۱۴ ق[۸]

۳: **دیوان حافظ**، حافظ محمد عبدالله فیصل آبادی، مطبوعه مکتبه دارالفرقان، لاهور، سنه ندارد.[۹]

۴: **غزل ها حافظ**، مولوی محمد تفضیل حسین احمدآبادی، لاهور، ۱۳۳۳ ق

۵: **مشرّح و منظوم ترجمه دیوان حافظ**، مع حقیقی معنی و فالنامه وسوانحعمری حافظ صاحب به زبان اردو، عبدالله خان کاکر عسکری ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۷ میلادی

این ترجمه طبق گفته مترجم، به دلیل ترجمه منظوم و سپس شرح ابیات، در چندین جلد نوشته شده است. در جلد اول قبل از ترجمه، ذیل چند عنوان از جمله: گزارش احوال واقعی، طریق حصول فال و زندگی نامه مختصر حضرت حافظ، مطالبی چند بیان شده است. در ذیل گزارش احوال واقعی مترجم اظهارداشته است که چون در ترجمه ها و شرح های موجود اشتباهات زیادی به چشم می خورد و مطلب اصلی دیوان از نظرها غایب می ماند، روزی به دلیل یك

توسّل غایبانه به فضل و کرم خدای متعال، معانی حقیقی **دیوان حافظ** در سینه مترجم جلوه گر شده است. به نظر مترجم **دیوان حافظ** یك دیوان جهانشمول است، در هر گوشه از دُنیا شناخته شده است و چون کاملاً صبغه صوفیانه دارد، بنابراین به هیچ دین و مذهبی تعلق ندارد.[۱۰] وی در مورد زندگی حافظ، هر آنچه نوشته است را به طور کلی از کتابی موسوم به **حیات حافظ** از محمد اسلم جیراج پوری نقل کرده است. البته در برخی موارد با اندك تغییری در اصل کتاب یاد شده مطالب آن کتاب را به شیوه خود بیان کرده است. او در هیچ جا در مورد این مأخذ صحبتی نکرده است. در این ترجمه مترجم نخست به 'ترجمه لفظی' هر بیت به نثر اقدام کرده و سپس ذیل 'حل نکات و شرح' شرح هر بیت نوشته شده و در مرحله سوم 'معنی حقیقی' و بعد از آن 'حل فال' و در پایان 'ترجمه منظوم' آن بیت آورده شده است. عسکری نه ادیب معروفی در زبان اردو به شمار می رود و نه شاعری به نام و مشهور است. او فقط از فرط عشق به حافظ دست به این کار زده است. وی به هر بیت از **دیوان حافظ** به دیده عرفان می نگرد و سعی می کند در هر صورت آن بیت را از دیدگاه عرفانی تشریح کند. گاهی در ترجمه منظوم برخی از اشعار چنان ماهرانه عمل کرده است که می توان گفت به شعر فارسی حافظ خیلی نزدیك شده است. امّا تعداد چنین ابیاتی بسیار کم است و در بیشتر مواقع به خوبی ازعهده این مهم برنیامده است. در ترجمه نثری ابیات هم، روانی و شیوایی در آن کمتر به چشم می خورد و برخی اوقات همان درهم ریختگی ساختار نحوی که بنابر ضرورت شعرف برای شاعر پیش می آید، مترجم نیز چنین روشی را در ترجمه منثور پیش گرفته است.

۷:**ترجمان الغیب**، از مولوی محمد احتشام الدین حقی دهلوی، ۱۳۲۵ ق. ترجمان الغیب یك ترجمه منظوم از ۶۰۰ غزل حافظ است.

مترجم شخصی فاضل و ادیب در دوره خود به شمار می رود. وی در آغاز ترجمان الغیب، پیش از آن که کار ترجمه را آغاز کند، بحث مفصل و عالمانه ای در باب ترجمه و انواع آن کرده و سپس به ضرورت ترجمه منظوم غزل های

حافظ پرداخته و گفته است، ویژگی این ترجمه این است که در هرغزل، بحر و قافیه اصل هر غزل در ترجمه نیز رعایت شده است. در ردیف ها هم سعی شده است مماثل و نزدیك به اصل آورده شود.[۱۱] وی به گفته خود، گاهی ترجمه تحت اللفظی و گاهی ترجمه آزاد و گاهی هم ترجمه با محاوره را در کار خود مدّنظر قرار داده است. این ترجمه بدون هیچ گونه حاشیه و یا توضیح اضافی فقط به نظم برابر هر یك از ابیات غزل ها حافظ نوشته شده است.

۷: **رباعیّات حافظ شیرازی**، ترجمه منظوم به اردو، از راگویندر راؤ جذب.

تاریخ کتابت این کتاب مشخص نیست.راگویندر راؤ هندو مذهب که به زبان اردو هم شاعری می کرده و جذب تخلص می کرده است، در زبان فارسی هم مهارت داشته که توانسته رباعی های حافظ را که دارای مفاهیم پیچیده و در عین حال مملو از معانی است را به زبان اردو، به نظم در قالب رباعی به اردو برگرداند. در این ترجمه در کنار ترجمه منظوم رباعیات، مفهوم هندی آن به خط هندی هم نوشته شده است. در این کتاب، تعداد ۶۷ رباعی وجود دارد که از لحاظ تعداد و متن با متن **دیوان حافظ** نسخه محمد رحمة اللّٰه رعد برابر است. وی در هنگام ترجمه در بیشتر رباعی ها توانسته است، بحر هزج مثمن یعنی وزن عروضی رباعی را برقرار کند. البته گاهی هم در وزن و گاهی هم در آوردن قافیه ها یا ردیف ها دچار لغزش شده است. از مطالعه در ترجمه منظوم رباعی ها مشخص می گردد که راگویندر، گاهی هم در فهم معنای برخی از رباعی ها، در کل یا در مصرعی دچار اشتباه شده است.

۸: **غزلیات حافظ شیرازی**، منظوم اردو ترجمه، از دکتر خالد حمید،که در سال ۱۹۹۷ میلادی به چاپ رسیده است.

این ترجمه مشتمل بر ترجمه منظوم ۳۰۰ غزل **دیوان حافظ** شیرازی است. دکتر خالد حمید که یك پزشك و مقیم آمریکاست، پس از سالها در سن ۶۴ سالگی، زمانی که کمتر فرصت صحبت یا نوشتن به زبان مادری اش را هم پیدا

می کرده، به دلیل عشق به ادبیات فارسی برخی از غزل های شاعرانی چون امیر خسرو دهلوی، حافظ شیرازی، غالب دهلوی و علامه اقبال را به نظم اردو برگردانده است. او در شعر شیدا تخلص می کند.[۱۲] خالد حمید در کار مورد نظر، غزل های مورد نظرش را از متن **دیوان حافظ** ترجمه شده توسط قاضی سجاد حسین اِنتخاب کرده است. وی در مقدمه هیچ گونه توضیحی در مورد نحوه ترجمه خود نداده است، امّا پس از بررسی ترجمه می توان نتیجه گرفت که او هم سعی کرده است تا جایی که امکان داشته باشد، قافیه و ردیف و حتی وزن اصل غزل ها را حفظ کند. در ترجمه برخی از ابیات به دلیل نزدیکی ترتیب جملات درزبان شاعرانه فارسی و اردو، هیچ تغییری نداده یا با اندك تغییری در برخی از حروف اضافه و غیره سعی کرده است، با حفظ اصل بیت خواننده اردو زبان را متوجه مفهوم مورد نظر حافظ بکند.

شرح های دیوان حافظ به زبان اردو

۱: **گلبن معرفت**، از محمد اسمعیل خان، به نثر اردو ترجمه و تشریح کرده است.

کتاب در سه سه بخش که در سه جلد جداگانه است، ترجمه شده است. بخش اول در سال **۱۹۰۳**، بخش دوم در سال **۱۹۰۴** ، بخش سوم در سال **۱۹۰۶** میلادی به چاپ رسیده است.محمد اسمعیل خان در آغاز بخش اول، در یك مقدمه کوتاه می گوید که چون دیوان حافظ مملو از اسرار و رموز معرفت است واز آنجا که عبارات آن به فارسی مشکل است، اردو زبان ها چنان‌چه باید از آن بهره لازم را نمی برند. زیرا که تا به حال شرحی به اردو برای آن نوشته نشده، بنابراین من این اِراده را دارم.[۱۳] وی در مقدمه بخش دوم، در مورد نحوه تشریح ابیات حافظ به چند نکته نیز اشاره می کند . از جمله این که سعی شده زبان ترجمه مطابق زبان روز بیان شود و اشعاری که پیچیده نبودند، فقط به ترجمه بسنده شده و شرحی ارائه نشده است و خلاصه برای جلوگیری از طول کلام و ضخامت کار در هرجا سعی بر مختصرنویسی شده است . در این کتاب محمد

اسمعیل خان ۵۸۶ غزل، ۷۷ رباعی، یك مخمس، یك ترکیب بند، یك ترجیع بند، ۴۱ قطعه، ۵ قصیده، دو ساقی نامه و یك عنوان به نام ' آن غزلها وقصائد که در اکثر نسخ نبود و در بعض یافته شد، داخل کتاب نکرده و علیحده نوشته شد'، آورده است. می توان گفت توجه بیشتر وی بیشتر به غزل ها بوده است. یعنی فقط غزل ها را هم ترجمه و هم تشریح کرده ولی باقی شعرها را فقط ترجمه کرده است. در پایان بخش سوم، تحت عنوان: 'مصادیق فال'، به چند واقعه که از **دیوان حافظ** برای انجام آن ها فال گرفته شده و درست از آب درآمده اند، اشاره شده است. محمد اسمعیل خان در ترجمه و تشریح غزل های حافظ، بیشتر به جنبه عرفانی آن توجه کرده و سعی کرده است، رموز و اصطلاحات سلوك و عرفان و تصوف را در شعر حافظ برای خواننده اردو بازگو نماید. در تشریح ابیات مختلف از آیات قرآنی و شعرهای دیگر شعرا استفاده نموده است. با اندکی دقت در نحوه تشریح، مشخص می گردد که محمد اسمعیل خان، نظری هم به تشریحات فارسی قبلی داشته است.

۲: **لسان الغیب**، از میرولی الله ادیبؔ ایت آبادی، چاپ اول ۱۹۱۶ میلادی.

بین ترجمه ها و تشریحاتی که به زبان اردو از **دیوان حافظ** نوشته شده، **لسان الغیب**، شاید اگر بهترین نباشد، به طور قطع، جزء بهترین ها، می باشد. میرولی الله اگر چه از لحاظ پیشه، وکیل دادگستری وقت هندستان بود، اما به دلیل مطالعه عمیق در ادبیات فارسی و اردو، شناخت بسیار خوبی از آن دارد. وی به عنوان نویسنده چندین کتاب ادبی به زبان اردو و انگلیسی به نگارش درآورده که از آن جمله می توان به **منتخبی از شعر هزار ساله فارسی** در هفت جلد، 'مطالعه مثنوی مولوی با دیدگاهی جدید' اشاره کرد. وی به عنوان شاعر، **گلبانگ** مجموعه اشعار اردو و **باده ناب** مجموعه رباعی های فارسی را به یادگار گذاشته است. میرولی الله رباعیات حکیم عمر خیام را با نام **کأس الکرام**، و دیوان حافظ را با نام **لسان الغیب** شرح و ترجمه کرده است.[۱۴]

لسان الغیب تاکنون پنج بار به چاپ رسیده است که آخرین آنها در ۲۰۰۱ میلادی توسط فرزند ایشان، میرنعیم الله در ۲ جلد به چاپ رسیده است. میر ولی الله در آغاز درِ دیباچه ای با اشاره به نقص ترجمه ها و تشریحاتی که از دیوان حافظ تا آن زمان راه پیدا کرده است، اضافه می کند که برخی از مترجم ها به صحت متن و اشتباهات املایی واژگان هم توجه نکرده اند و اشتباه دیگر آنها این است که بیشتر شرح های حافظ دیوان بیشتر با گرایش عرفانی و تصوف انجام شده است و محاسن شعری حافظ نادیده گرفته شده است. وی در ادامه ادعا می کند که در **لسان الغیب** این کاستی ها برطرف شده و سعی شده است، معانی اشعار حافظ به بهترین نحو برای خواننده اردو زبان مشخص گردد.[۱۵] بخشی دیگر با عنوان 'زندگی نامه خواجه حافظ شیرازی قدس سره' نوشته است. در این بخش برخلاف دیگر مترجم ها وشرح نویس ها، میرولی الله هر جا در توضیح زندگی و سرگذشت حافظ از منبعی استفاده کرده است، نام منبع را ذکر کرده است که بین دیگر همگنانش، کار او تا حدی علمی و تحقیقی می باشد.[۱۶]

در **لسان الغیب**، ۵۸۲ غزل وجود دارد. میرولی الله بر خلاف دیگر مترجم ها و شرح نویس ها که در متن غزل های خود، غزل معروف: 'آنانکه خاك را به نظر کیمیا کنند...'را درج نکرده اند، با تحقیق و تفحص اضافه کرده است. دیگر اشعار در این کتاب با نسخه های خواجه عبادالله اختر برابر است. نحوه کار او در ترجمه و تشریح بدین گونه است که ابتدا هر بیت را ترجمه کرده و سپس به شرح و تفسیر آن اقدام کرده است. وی با دیدگاهی علمی و تحقیقی شرح خود را در مورد اشعار حافظ انجام داده و به هیچ وجه کور کورانه تأویل و تفسیر نکرده است. اگر جایی حس کرده است که بیت مورد نظر با بیت یا ابیاتی دیگر از حافظ هم معنا بوده و یا هر نوع قرابتی دارد، به شکل خاصی به آن اشاره نموده است. البته به عنوان شاهد مثال از اشعار دیگر شاعران اردو و فارسی هم گاهگاهی استفاده نموده است. وی به دیگر شرح های موجود پیش از خود هم نظری داشته و به آنها هم اشاره نموده است.

۳: **شخصی به نام رازی**، ترجمه و شرحی به زبان اردو با نام **خمریات** به نگارش درآورده و حاجی فرمان علی ایند سنز از لاهور بدون ذکر سال آن را چاپ کرده است.[۱۷]

د: **ترجمه و شرح دیوان حافظ** توسط ملك سراج الدین انجام شده و از لاهور بدون تاریخ به چاپ رسیده است.[۱۸]

۴: **تشریح عروضی دیوان حافظ**، مولوی ابوالحسن صدیقی بدایونی، **۱۹۲۸** میلادی.

این تشریح با تشریح های دیگری که در مورد **دیوان حافظ** انجام گرفته، یك فرق عمده دارد و آن این است که در این کتاب شعری یا بیتی نه ترجمه شده و نه تشریح شده است، بلکه ابوالحسن صدیقی بدایونی فقط برای هر غزل یك شرح عروضی نوشته است. یعنی وزن عروضی هر غزل را مشخص کرده و در حاشیه هم برخی اصطلاحات عروضی را توضیح داده است. متن دیوان هم همان متنی است که میرولی الله ایبت آبادی در **لسان الغیب** ترجمه وشرح کرده است، می باشد.[۱۹]

۵: **دیوان حافظ شیرازی**، (ترجمه و شرح)، شمس بریلوی، کراچی، **۱۳۹۱** ق

از ویژگی های منحصر بفرد این اثر، مطابقت متن دیوان با متن تصحیح شده غنی–قزوینی است.[۲۰] شمس بریلوی در این ترجمه نخست بخشی در مورد زندگی حافظ و نقد اشعار او با استفاده از **شعرالعجم** شبلی نعمانی آورده است. سپس واژگان مشکل هر بیت را تحت عنوان حل لغات معنی کرده و پس از ترجمه بیت، به توضیح ترکیب های خاص هر بیت و شرح آن اقدام کرده است. شمس بریلوی به دلیل داشتن مهارت کافی در فارسی به خوبی از عهده بیان مفاهیم واژگان مشکل برآمده است.

۶: **شرح یوسفی**، مولانا محمد یوسف علی شاه چشتی، چاپ دوم **۱۹۱۳** میلادی

این کتاب مشتمل بر شرح و ترجمه ۱۸۴ بیت بر گزیده از **دیوان حافظ** است که در رمضان ۱۳۰۷ ق به پایان رسیده است.[۲۱] مترجم، این ابیات را از دیدگاه عرفانی و قوانین سلوك و عشق و رندی اِنتخاب نموده و تشریح کرده است. وی همزمان با شرح ابیات، به تفصیل به توضیح اصطلاحات و ترکیب های عرفان و تصوف نیز پرداخته است. به نظر او حافظ از عشق مجازی به عشق حقیقی دست یافته است و به همین دلیل استفاده از اصطلاحات و ترکیب های مجازی جایی برای اعتراض ندارند.[۲۲] وی نخست هر بیت را ترجمه کرده و سپس ذیل **شرح مصطلحات** به توضیح و تشریح اصطلاحات و ترکیب ها اقدام نموده است. بعد از آن 'حاصل معنی بیت' و در پایان 'نتیجه' گیری کرده است. از مطالعه در مقدمه و متن کتاب سرسپردگی محمد یوسف علی شاه و سعی در بیان یك گونه ارتباط رُوحانی با حافظ شیرازی از سوی او به شکل اغراق آمیزی خود نمایی می کند. وی مثنوی معنوی را هم درسال ۱۲۹۷ ق، در ۸ سال با نام **پیراهن یوسفی** ترجمه و تشریح کرده است.[۲۳]

۷: **عرفان حافظ**، پندت شیاماچرن داس.

این کتاب تحت موضوعات مختلف و ۲۳ غزل منتخب از حافظ و ترجمه وشرح آنها نوشته شده است و از محبوب المطابع برقی پریس دهلی در ۱۹۶۴ میلادی به چاپ رسیده است.[۲۴] وی از تحت عنوان های گوناگون مثل ضرورت عشق و بندگی واعتماد و توکل و لطف دایم و دعا و تسلیم و غیره را در نظر گرفته و در رابطه با هریك اشعاری از **دیوان حافظ** اِنتخاب کرده و ترجمه و شرح کرده است.[۲۵]

۸: **عرفان حافظ**، مولانا اشرف علی تانوی، نفیس آکادمی، استیچن رُد کراچی، طبع اول، ۱۹۷۶ میلادی .

این کتاب شامل غزل های ردیف'الف'تا آخر'د' **دیوان حافظ** می باشد. اشرف علی تانوی از علمای دینی مشهور عصر خود و از ادیبان معروف زبان و

ادبیات اردو و فارسی در شبه قاره به شمار می رود.[۲۶] مالك نفیس اکادمی در آغاز کتاب، ذیل عنوان'عارف شیراز'درباره زندگی و آثار علمی و ادبی تانوی توضیحاتی ارائه کرده است. سپس عبدالقدوس هاشمی ندوی ذیل عنوان'عرفان حافظ'، به زندگی و ویژگی های شعری حافظ پرداخته است. بعد از آن خود تانوی با اشاره به مقبولیت **دیوان حافظ** بین مردم، اراده خود مبنی بر توضیح ابیاتی که متضمن تحقیقات و حالات باطنی هستند را بیان می کند. به نظر او برخی از ابیات هم فقط دارای مفاهیم و مضامین شاعرانه هستند و نیازی به شرح ندارند.[۲۷] کار شرح این غزل ها در ۴ محرم الحرام ۱۳۲۷ ق به پایان رسیده است. وی پس از ترجمه و بیان مفهوم ظاهری هر شعر، در صورتی که به نظر او دارای مفاهیم عرفانی هستند، به تفصیل شرح داده شده است و در ضمن آنها دفتری از اصطلاحات و ترکیب های تصوف وعرفان گشوده است. همچنین به ویژگی های شاعری و آرایه های ادبی ابیات هم توجه کامل نشان داده است. این کتاب باوجود پرداختن به بخشی از غزل های حافظ، اثری عالمانه و ماندگار در این مورد می باشد.

۹: **باده حافظ**، مشتمل بر ترجمه وشرح ۷۹ غزل ردیف'م'، از آقابیداربخت،که ملك نذیر احمد به عنوان ناشر از مطبع تاج بك دپو، لاهور در سال ۱۳۶۹ ق به چاپ رسانده است.

غزل های ردیف'م'در آن زمان، جزء نصاب درسی منشی فاضل(یکی از مراتب ودرجه های درسی فارسی در شبه قاره در گذشته) بوده است. البته بهتر است فقط نام ترجمه بر این اثر نهاد. چون که شرح به مفهوم واقعی در این اثر به چشم نمی خورد. تعداد و ترتیب غزل ها با نسخه ترجمه شده ردیف 'م' از آقا محمد باقر برابر است. آقا بیدار بخت در آغاز با استفاده از **شعرالعجم** شبلی نعمانی مطالبی به اختصار در مورد حافظ و زندگی او نگاشته است و سپس به ترجمه هر غزل اقدام کرده است.

۱۰: **عرفانیات**، یعنی ترجمه و شرح غزل ها حافظ (ردیف م)مع سوانح حیات، تبصره کلام، ترجمه و تشریحات را مسلم هاشمی نکودری در سال ۱۳۷۶ق به چاپ رسانده است.

این کتاب هم مانند باده حافظ برای رفع نیاز درسی دانشجویان آن زمان هندستان به نگارش در آمده است. تعداد غزل ها در این شرح ۸۰ است. وی یك غزل عربی با مطلع: 'الم یأتهم الاحباب ان یترحّم....'را که در اکثر نسخه ها وجود ندارد راهم اضافه کرده و البته به غلط بودن وزن برخی از مصرع های آن هم اشاره کرده است. هاشمی هم مانند دیگر مترجمین و شرح نویس ها، ابتدا ذیل چند عنوان به زندگی حافظ و خصوصیات شعر او پرداخته وسپس برای هر غزل پس از بیان معنی واژه های مشکل، نخست ترجمه ابیات را نوشته و بعد از آن بنابر نیاز هر بیت را تشریح کرده است. زبان و شیوه بیان او هم ساده و عام فهم است.

۱۱: **دیوان حافظ شیرازی بمع ترجمه وتشریح**، را سید اصغرعلی شاه جعفری، در سال ۲۰۰۳ میلادی از لاهور چاپ کرده است.

آخرین ترجمه و تشریح **دیوان حافظ** در پاکستان ، توسط یك وکیل دادگستری که مهارت کافی در فهم شعرهای فارسی دارد، انجام گرفته است. سید اصغرعلی شاه ، پیش از این در سال ۱۹۶۴ میلادی، غزل های ردیف 'د' **دیوان حافظ** را با نام **جام حافظ** به زبان اردو ترجمه وشرح کرده بود. وی عین **جام حافظ** را در کتاب اخیر خود آورده است. همچنین وی چندین کتاب با موضوع ادبیات اردو و فارسی را هم به نگارش در آورده است. البته این کتاب ها از شهرت چندانی برخوردار نیستند. سیداصغر در مقدمه با ذکر مشکلات فهم دقیق اشعار حافظ و تأثیر عمیق شعر او بر دل وجان خواننده اشعار نیز اشاره می کند. او هم در آغاز تحت عناوین مختلف سعی کرده است در مورد زندگی حافظ در ذیل عناوینی چون: اذکار جام و باده، امیدگرایی، عشق مجازی و غیره اطلاعاتی ارائه دهد. به نظر او ذکر شراب و شباب در اشعار حافظ، به دلیل دلدادگی بیش

از حد او به شراب است.[۲۸] او فقط به جنبه عرفانی شعر حافظ معتقد نیست، بلکه در حین تشریح اشعار به جنبه های مجازی آن ها هم اشاره کرده است. سید اصغر ۶۰۶ غزل، ۱۰۳ رباعی، یك مخمس، یك مسدس، یك ترکیب بند، یك ترجیع بند، ۴۱ قطعه ۵ قصیده، یك ساقی نامه، یك مثنوی و ۲۸ تك بیتی، را در این کتاب به نام حافظ گردآورده است. او پس از هر غزل، نخست معنی واژگان مشکل را آورده و سپس به ترجمه هر بیت پرداخته و در صورت لزوم به تشریح آن اقدام کرده است. این ترجمه بیانی ساده و دور از ابهام دارد. کتاب مورد نظر اگر چه از لحاظ زمانی، جزء آخرین کارها به حساب می آید، اما به هیچ وجه از لحاظ علمی و تحقیقی در حد قابل قبول و امروزی نیست و اگر مترجم اندکی به آثاری که قبلا انجام گرفته توجه می کرد و از آنها استفاده می کرد، یقینا کاری بهتر می توانست ارائه کند.

۞

حوالے اور حواشی:

۱- شعر العجم، حصه دوم، ص ۱۲۸-۱۲۹

۲- تاریخ عصر حافظ، ص ۱۳۶

۳- اردو ادب کی مختصرترین تاریخ، ص ۲۰

۴- تاریخ تفکر اسلامی در هند، ص ۵۶

۵- مجله دانش، ش ۱۵، ص ۴۵-۴۶

۶- حیات حافظ، ص ۱۰

۷- مجله دانش، ش ۸۰، ص ۱۱۷

۸- ترجمه های متون فارسی به زبان های پاکستانی، ص ۲۹۳

۹- همان، ص ۲۹۴-۲۹۵

۱۰- مشرح و منظوم ترجمه دیوان حافظ، ص ۳

۱۱- ترجمان الغیب، مقدمه

۱۲- سه ماهنامه سورج، خالد حمید شیدا نمبر، ص ۲۹-۳۰

۱۳- گلبن معرفت، حصه اول، ص ۲

۱۴- لسان الغیب، ج۱، ص۱-۵

۱۵- ہمان، ص۱-۲

۱۶- ہمان

۱۷- حافظ پژوہی در پاکستان، ص ۱۴

۱۸- کتاب شناسی حافظ، ص ۶۳

۱۹- تشریح عروضی دیوان حافظ، ص ب

۲۰- حافظ پژوہی در پاکستان، ص۶۱؛ مجلہ دانش، ش ۸۰، ص ۱۱۴

۲۱- شرح یوسفی، ص ۳

۲۲- ہمان، ص ۷

۲۳- ہمان

۲۴- مجلہ دانش، ش ۸۰، ص ۱۱۴

۲۵- ترجمہ ہای متون فارسی بہ زبان ہای پاکستانی، ص ۲۹۴

۲۶- عرفان حافظ، ص ۷-۸

۲۷- ہمان، ص ۹

۲۸- دیوان حافظ شیرازی بمع ترجمہ وتشریح، اصغر علی شاہ جعفری، ص ۴

کتابیات:

- اختر راہی: **ترجمہ ہای متون فارسی بہ زبان ہای پاکستانی**۔ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۹۸۶
- اسمعیل خان، محمد: **گلبن معرفت**، فی شرح اردو **دیوان حافظ**، حصہ اول۔ مراد آباد: مطبع افضل المطابع، سپتامبر ۱۹۰۳
- اصغر علی شاہ جعفری، سید: **دیوان حافظ شیرازی بمع ترجمہ وتشریح**۔ لاہور: مکتبہ دانیال، ۲۰۰۳م
- بدایونی، ابوالحسن صدیقی: **تشریح عروضی دیوان حافظ**۔ بدایون: نظامی پریس، بار اوّل ۱۹۲۸م
- تانوی، حافظ محمد اشرف علی: **عرفان حافظ**۔ کراچی: نفیس آکادمی، طبع اوّل ۱۹۷۶م
- جیراج پوری، حافظ محمد اسلم: **حیات حافظ**۔ لاہور: اردو آرت پرس، ۱۹۸۷م

- حقی، محمد احتشام الدین دهلوی: **ترجمان الغیب**۔ حیدرآباد دکن: شمس المطابع مشین پریس، طبع اوّل ۱۳۵۷ قمری
- رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، اسلام آباد: **حافظ پژوهی در پاکستان**، به مناسبت روز حافظ، بیستم مهرماه ۱۳۸۰
- سلیم اختر: **اردو ادب کی مختصرترین تاریخ**۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز،۱۹۹۹م
- شبلی نعمانی: **شعرالعجم** حصہ دوم۔ لاہور: ستاربوك ڈپو، س.ن
- عزیز احمد: **تاریخ تفکر اسلامی در هند**، مترجمان: نقی لطفی،محمد جعفر یاحقی۔ انتشارات کیهان با همکاری انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، زمستان ۱۳۶۶
- عسکری کاکر، عبداللّٰه خان: **مشرح و منظوم ترجمه دیوان حافظ مع حقیقی معنی و** فالنامه و سوانح عمری حافظ، ج اول(۵۰ غزل اول)۔ لاهور: دارالکتب نادره، مطبع تعلیمی پرنتنگ پریس، طبع هشتم ۱۹۴۷م/۱۳۶۶ قمری
- غنی، قاسم: **تاریخ عصر حافظ**۔ تهران: انتشارات زوّار، ۱۳۶۹
- محمد یوسف علی شاه چشتی: شرح یوسفی۔ مطبع نولکشور، چاپ دوم ۱۹۱۳م
- میرولی اللّه، ایبت ابادی: **لسان الغیب اردو شرح دیوان حافظ** مع مفصل سوانح عمری خواجه حافظ، ۲ جلدی۔ اسلام آباد: دوست پبلیکیشنز، ۲۰۰۱م
- نیکنام، مهرداد: **کتاب شناسی حافظ**۔ شرکت انتشارات علمی وفرهنگی، چاپ اوّل ۱۳۶۷

جرائد:

- **دانش**، فصلنامه رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران– اسلام آباد، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۶۷
- **دانش**، فصلنامه رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران– اسلام آباد، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۶۷
- دانش، فصلنامه رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران– اسلام آباد، شماره ۸۰
- سورج، سه ماهنامه اردو دکتر خالد حمید شیدا نمبر، جلد نمبر ۳۵، شماره نمبر ۳ و۴، جنوری تا جون ۲۰۰۷م

□□□

ڈاکٹر طیب منیر*

اکبر الٰہ آبادی کے چند غیر مطبوعہ خطوط

مشاہیر کے خطوط ادب کے عام قاری کے لیے بھی باعث دلچسپی ہو سکتے ہیں۔ انسان دُرونِ خانہ باتوں کو جاننے اور سننے کا ہمیشہ سے متمنی رہا ہے، خاص طور پر مشاہیر کے حالات و واقعات خطوں میں اس انداز سے ظاہر ہوتے ہیں کہ ان کی زندگی کے خفیہ گوشے، ان کی تخلیقات اور خیالات و اعتقادات کو سمجھنے میں بے حد معاون و مددگار ثابت ہوتے ہیں؛ اس لیے خطوط کی اہمیت وافادیت ظاہر ہے۔

اکبر (۱۸۴۶ء-۱۹۲۱ء) کثیر الاحباب شخص تھے۔ بے شمار لوگوں سے ان کی مراسلت رہی، چناں چہ سیکڑوں خطوط اکبر کے قلم سے نکلے، جن سے ان کی گوناگوں مصروفیات کا پتا چلتا ہے۔ اکبر مشرقی تہذیب سے بے حد محبت کرنے والے بزرگ اور مغربی تہذیب کے زبردست نقاد تھے۔ اکبر نے لادینی ذہنیت اور غیر ملکی تمدن کے خلاف عمر بھر احتجاج کیا۔ اسلام کی مستقل اقدار و روایات کی حفاظت پیش نظر تھی۔ مقصدی شاعری اور کمالِ فن کی وجہ سے انھیں اقبال کا ہم سر تسلیم کیا گیا۔ دونوں نے قوم کو ایک ہی پیغام دیا اور دونوں کا مقصد افرادِ قوم کو عصرِ حاضر کے فریبِ مغرب سے محفوظ کرانا اور اپنے شعار و تہذیب کی حفاظت سے کھوئے ہوئے وقار کو پانا اور جسمانی و ذہنی غلامی سے نجات حاصل کرنا تھا۔ اکبر نے مغربی تہذیب کی کورانہ تقلید، غلامانہ ذہنیت اور قدیم تہذیبی سرمایے سے بے تعلقی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی؛ لہٰذا اکبر کے ایک ایک لفظ کو محفوظ کرنا ہماری قومی اور ادبی ذمہ داری ہے۔

راقم کی معلومات کے مطابق، اکبر کے خطوط کے یہ چھ مجموعے شائع ہو چکے ہیں:

- مکاتیبِ اکبر بنام مرزا ہادی عزیز۔ لکھنؤ: دائرہ ادبیہ۔ ۱۹۲۲ء
- مکاتیبِ اکبر بنام عبدالماجد دریابادی۔ ۱۹۲۳ء
- رقعاتِ اکبر مرتبہ محمد نصیر ہمایوں۔ ۱۹۲۹ء

* ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبۂ اردو، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد

- حضرتِ اکبر حسین اور مہاراجا کشن پرشاد شاد کی خط کتابت مرتبہ خواجہ حسن نظامی۔۱۹۵۱ء
- مکتوباتِ اکبر بنام مرزا سلطان احمد۔لاہور: مرغوب ایجنسی۔س ن
- خطوطِ اکبر بنام خواجہ حسن نظامی۔س ن

تاہم سیکڑوں خطوط ابھی تک غیر مطبوعہ اور غیر مدوّن ہیں۔ان میں سے پیشِ نظر چار خط شاہ منیر عالم صاحب، منصف، جو بعد میں سِول جج ہو گئے تھے، اکبر کے مخاطب ہیں۔منیر عالم غازی پور کے ایک آسودہ حال زمین دار تھے اور باغات وغیرہ کے مالک تھے۔موصوف نے سبک دوشی کے بعد کا زمانہ غازی پور ہی میں گزارا۔ پڑھنے لکھنے سے دلچسپی تھی، اس لیے فراغت کا زمانہ.....فراغتے و کتابے و گوشہ چمنے ...... کے مصداق بسر کیا۔۱۹۳۵ء میں غازی پور میں انتقال کیا۔

پیشِ نظر خطوط میں چند الفاظ کی قرأت نہیں ہو سکی۔امید ہے، اہلِ نظر اس دُشوار کو دُور کرنے میں معاون فرمائیں گے۔ان خطوں میں اکبر نے بہت سے الفاظ کو جوڑ کر لکھا ہے، مثلاً سکیگا، بیمثل، جنکو، بیگناہ، آجتک وغیرہ؛ ایسے تمام الفاظ کو متداول املا میں بدل دیا گیا ہے، یعنی سکے گا، بے مثل، جن کو، بے گناہ اور آج تک وغیرہ۔

﴿۱﴾

الہ آباد۔۹رنومبر ۱۶[۱۹]ء

عزیزی و حبیبی سلمہ اللہ تعالیٰ

مَیں کیا کروں، اہلِ حدیث صاحب اگر گھس آئیں۔مَیں تو قرآن کے سوا کچھ نہیں دیکھتا۔مَیں نے اُن صاحب کی حوصلہ افزائی نہیں کی، پھر وہ نہیں آئے۔رات خالی تھی، آپ کے انتظار میں شبِ ہجر ہو گئی۔ایک لطیفہ یہ بھی ذہن میں ہے: معشوق کہے کہ تم نے اظہارِ محبت نہیں کیا؛ جواب میں کہوں کہ محبت کی کمی نہیں، بدن میں خون کی کمی ہے۔لیکن اس سے زیادہ لطیفہ یہ ہے۔انبساطِ طبع کے لیے ہے، واقعہ سے تعلق نہیں۔اگر خواہش و ضرورت ہوتی، خود آپ کو لکھتا اور آپ یقیناً توجہ فرماتے، لیکن جب قافیے مل جاتے ہیں تو خواہ مخواہ شعر موزوں کر لینے کو جی چاہتا ہے۔خلافِ واقعہ سہی، خیر وہ اشعار سنیے:

سرد مہری کا لگا چارج ، ہُوا مجھ پہ عتاب
اپنے دل میں مگر انصاف تو فرمائیں جناب
گرم جوشی کی کوئی بات کہاں سے آئے
سال پہ سال گزرتے ہیں ، نہ ہٹوا ، نہ گلاب

الٰہ آباد میں اکثر مَیں اسی سبب سے ہی پریشان ہوتا ہوں کہ یہ گذرگاہ ہے۔ بہت بزرگ، طالب التعلیم، جن کو مَیں نہیں جانتا؛ داد دینے یا داد لینے آتے ہیں۔ خدا جانے، گورنمنٹ کس سے ناخوش ہے۔

مَیں تو خیر خواہیِ گورنمنٹ میں ثابت قدم ہوں۔ سال ہا سال سول لسٹ میں مندرج رہا ہوں اور اب بھی نام داخل ہے۔ اپنے نزدیک بالکل بے گناہ ہوں، لیکن اس سے مجبور ہوں کہ اُمت گنہگار کا ایک فرد مَیں بھی ہوں۔ بہر حال، دعا ہے کہ عاقبت بخیر ہو۔

ہم دمِ من! مرا شعر آپ نے دیکھا ہوگا:

محبوب ہے ، آزاد خیالات میں رہنا
لیکن نہیں منظور حوالات میں رہنا

آیندہ جو خدا کی مرضی!

آپ کے بلند اور پاکیزہ لٹریری مذاق پر آفریں کرتا ہوں۔ مامقیماں[1] کو آپ نے خوب منتخب کیا۔ مَیں نے تو کسی اخبار میں دیکھا تھا کہ نواب محمد اسحاق خاں صاحب[2] اس کا ترجمہ کرانے والے ہیں؛ کیا آپ سے انھوں نے درخواست کی؟

مجھ کو اطمینان ہوا کہ آپ کے گھر مجھ کو پوری راحت ملے گی؛ بنگلہ وسیع ہے، سواریاں موجود ہیں؛ آزاد ہی رہوں گا، لیکن ناتواں بہت ہوں۔ موسم سردی میں آزادیِ رائے اور آزادیِ تقریر کا زیادہ طالب نہیں ہوں، بلکہ اس آزادی کا کہ جب تک چاہوں، لحاف میں لپٹا پڑا رہوں۔ شام ہو، خواہ صبح، خواہ دوپہر، لینڈ و پر معہ [کذا] لحاف سوار ہونا کچھ اچھا فیشن نہ ہوگا؛ ورنہ مَیں تو بہ شرطِ صحت سردی میں ہی سیر سے راحت پا سکتا ہوں۔

اپنا مشتاق سمجھیے۔ آپ کی ترقیِ ظاہری و باطنی کی دعا کرتا ہوں۔ اِن شاء اللہ، بہ شرطِ زندگی،

حاضر ہوں اور آپ کو اطلاع دوں گا۔

اکبر

﴿۲﴾

الہ آباد، ۱۱ر دسمبر ۱۶[۱۹]ء

عزیز و عالی جاہ سلمہ اللہ

اس سے بہتر انتخابِ اشعارِ فارسی آج تک مری نظر سے نہیں گزرا۔ آپ نے لاجواب مجموعہ مرتب کر دیا۔ زبان اور مضامین دونوں اعتبار سے یہ انتخاب بے مثل ہے۔ اس زمانے کا ایک بی اے، ایل ایل بی نوعمر امیرزادہ، انگلش طریقوں کا ماہر، اجلاسِ حکومت پر متمکن اور اس میں ایسی قابلیت! مشرقی مذاق کا ایسا دل کش اور پاکیزہ نمونہ! تصوف و اَخلاق کا ایسا گنجینہ ذٰلِکَ فَضۡلُ اللّٰہِ یُؤۡتِیۡہِ مَنۡ یَّشَآءُ[1] ۔ بلاشبہ آپ کے...... اور بزرگوں کی برکت ہے۔

کاش! ان منتخب اشعار کا انگریزی ترجمہ بھی ہوتا۔ انگریزی خواں آپ کے دیباچے کو تو انگریزی میں پڑھے گا، لیکن فارسی میں کم سواد ہوا تو مضامینِ اشعار سے فائدہ نہ اٹھا سکے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ میری رائے میں مامقیماں کا ترجمہ ایسے انٹروڈکشن کا مستحق نہیں ہے۔ اس مجموعۂ انتخاب کو تو مستقل طور پر الگ چھپنا چاہیے۔ انگریزی دان فارسی دان دونوں اس سے فائدہ اٹھائیں گے۔ یوروپین اپنے فارسی کورس میں داخل کر لیں گے۔ مامقیماں کا مختصر انٹروڈکشن ہو اور اسی میں بہ نسبت فارسی لٹریچر کے، تصوف کی خوبی اور ہمہ گیری پر زیادہ زور دیا جائے: البتہ یہ لکھا جائے کہ زبانِ فارسی بیانِ تصوف کے لیے بہترین زبان ہے۔ مَیں آنکھوں سے زیادہ کام لے نہیں سکتا، لیکن اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ آپ کے اس دیباچے نے بھی...... طور پر اس پہلو کو فروگذاشت نہیں کیا۔

انگریزی میں جوڈیشل فیصلوں کے لکھنے کے سوا اَور کچھ بھی مَیں نے نہیں لکھا۔ اب ہاتھ کانپتا ہے، دماغ کام نہیں دیتا۔ اس موسم میں طبیعت اَور بھی افسردہ رہتی ہے، اور کچھ ضرورت بھی نہ دیکھی۔

میں اب آپ کا زیادہ تر مشتاق ہو گیا اور آپ کو اہلِ دل تصور کر لیا۔ خدا جلد ملائے۔ نماز و قرآن سے غافل نہ رہیے، اُسی کی سب برکت ہے اور ہو گی۔ مسودہ واپس کر رہا ہوں۔

باوجود میرے مذکورہ ریمارکس کے، اگر آپ ماماقیماں کے دیباچے کو ماماقیماں سے بڑھادیں گے، جب بھی کیا حرج ہے۔

دعا گوے شما

اکبر

عجیب اتفاق ہے، دو مہینے سے زیادہ عرصہ گذرا، لکھنؤ میں ایک موقع پر مَیں نے اسی مصرع پر "مرغِ شاخِ درختِ لاہوتیم"[1] تضمین کی تھی، کبھی سنیے گا۔[2] وہ ظریفانہ طعن ریاکاروں پر ہے۔

مسودہ واپس کرتا ہوں۔

﴿۳﴾

عزیزی سلمہ

خدا کرے، آپ خوش اور مطمئن ہوں۔ مجھ کو گلاب وغیرہ کچھ نہ چاہیے، سب کا وقت گزر چکا۔ چشم براہ بیٹھا ہوں۔ آپ کی محبت وسعادت مندی کا شکر گزار ہوں

الٰہ آباد

۲۱/۴/۴

مشتاقِ دید

اکبر

﴿۴﴾

عزیزی سلمہ اللہ تعالیٰ

اس وقت آپ کا خط پڑھ کر مجھ کو تعجب اور افسوس ہوا۔ تعجب یہ کہ مَیں نے آپ کو ایک خط مزاج پرسی کا غازی پور کے پتے پر لکھا تھا۔ خدا جانے، پہنچا یا نہیں۔ افسوس اس امر کا ہُوا کہ مخزن[1] میں کوئی اضافہ ہوا، جس سے مضمون مہمل قرار پایا۔ میرے پاس بالفعل نہ کوئی منشی ہے، نہ کاتب، نہ مَیں خود لکھ سکتا ہوں۔ آپ کا مضمون مَیں نے سرسری نظر سے دیکھ کر بجنسہٖ اڈیٹر مخزن کو [بھیجا؟] تھا۔ ایک حرف، ایک لفظ، ایک نقطہ بھی نہ گھٹایا تھا، نہ بڑھایا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اڈیٹر صاحب نے خود کچھ ترمیم کی۔ آپ اُن کو فوراً لکھیے کہ آیندہ اشاعت میں لکھ دے کہ وہ اضافہ ہے، کاتبِ مضمون نے نہیں لکھا۔ مَیں نے پرچا بھی نہیں پڑھا۔ یہ سن لیا تھا اور ایک نظر پڑ گئی تھی کہ وہ مضمون چھپ گیا۔ سبب یہ ہے کہ مَیں آنکھوں سے زیادہ کام نہیں لے سکتا اور رسالوں اور اخباروں کی حد نہیں، کہاں تک پڑھوں۔

اخبار میں کبھی کبھی بہت خلافِ مراد تصرفات ہو جاتے ہیں۔ بہرکیف، آپ اُن کو تحریر فرمائیے۔ بخدائے عزوجل مجھ کو اصلاً علم نہیں ہے۔

اکبر حسین

[حاشیے کی تحریر]

اب وہ مضمون تلاش کروں گا اور دیکھوں گا کہ تصرف بھی ہوا ہے؛ لیکن بجز اس کے کہ آپ کے ساتھ افسوس میں شریک ہو جاؤں، اور کیا کروں گا۔ آپ ہی کو حقِ تصحیح حاصل ہے۔

اب آگرے کب جائیں گے؟

مجھ کو یہ افسوس بھی ہوا کہ آپ نے اس اضافۂ مضمون کو مجھ سے منسوب کیا، اگر ایسا مقصود ہوتا تو میں آپ ہی کو لکھتا۔ میں نے تو لکھ دیا تھا کہ آپ خود مضمون بھیجیے، مجھے اڈیٹر صاحب سے مراسم نہیں۔ میرا منشی کیا مجال رکھتا ہے کہ بغیر میری منظوری اور مسودے کے، ایک حرف بھی بڑھاتا۔

ان اڈیٹروں کو یہ حق ہوتا ہے کہ کوئی غلطی ہو تو رفع کر دیں یا خلافِ...... ہو تو مضمون نہ چھاپیں۔

امید ہے کہ آپ اپنی بدگمانی واپس لیں گے۔

❁

حوالے اور حواشی:

﴿۱﴾

۱۔ ما مقیماں قدیم فارسی نصاب کی منظوم کتاب ہے۔ امیر خسروؒ کے پیر بھائی وصالی کی تصنیف ہے۔

ما مقیماں کوے دلداریم
رُخ بہ دُنیاے دُوں نمی آریم

(ڈاکٹر جمیل جالبی: تاریخ ادب اردو، جلد اوّل، ص ۳۱)

۲۔ نواب محمد اسحاق خاں (۱۸۶۰ء-۱۹۱۸ء) نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ کے فرزند تھے۔ ایم اے او کالج انتظامیہ کے تیسرے سیکرٹری اور الٰہ آباد میں ڈسٹرکٹ اینڈ سیشن جج بھی رہے۔

﴿۲﴾

۱۔ ترجمہ: یہ اللہ کا فضل ہے؛ جسے چاہے، عطا فرمائے۔ (سورہ حدید ۵۷:۲۱)

۲۔ تضمین ملاحظہ فرمایئے:

بند ٹاپے میں تھے وہ بنگلے پر صبح کے وقت ہنس پڑی اِک میم
جب وہ بولے بجائے کوکروں کوں 'مرغِ شاخِ درخت لاھوتیم'

﴿۴﴾

۱۔ مخزن: اردو ادب کو لطافت سے آشنا کرنے والا یہ رسالہ سر عبدالقادر کی ادارت میں ۱۹۰۱ء میں لاہور سے جاری ہوا۔

□□□

ڈاکٹر ظفر حسین ظفر*

سید ابوالاعلیٰ مودودی کے چند غیر مطبوعہ مکاتیب

سید ابوالاعلیٰ مودودی (۱۹۰۳ء-۱۹۷۹ء) بیسویں صدی میں، علامہ اقبال (۱۸۷۷ء-۱۹۳۸ء) کے بعد احیاے دین وملت کے دوسرے بڑے عَلم بردار تھے۔ ان کے علمی اور فکری کام کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ اُنھیں درگاہِ حق سے اظہار و بیان کی وہ قوت ارزانی ہوئی تھی کہ وہ گنجلک اور پیچیدہ سے پیچیدہ علمی مسائل کی گرہیں بھی بآسانی کھول دیتے تھے اور اس کے نتیجے میں تفہیم و تعبیر کے نور سے قلب وذہن منور ہو جاتے تھے۔ مولانا، خانقاہی بزرگوں کی طرح گوشہ نشین، زاہد خشک اور مریدین کے مخصوص حلقے میں اسیر نہیں تھے، بلکہ وہ ایک مجلسی انسان تھے۔ ۵/اے ذیلدار پارک کی عصری مجالس میں شرکت کے لیے صلاے عام تھی؛ نہ کوئی پہرہ، نہ دربان، نہ پروٹوکول؛ عام آدمی سے لے کر وقت کے حکمران تک، ہر ایک کے لیے شام کی اس مجلس سے علم وآگہی کے حصول اور استفادہ کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ اُن کی عصری مجالس تک رسائی نہ پانے والے اور دُور دراز علاقوں اور شہروں میں رہنے والے، قلم وقرطاس کے ذریعے رہ نمائی اور رَوشنی حاصل کرتے۔ اُن کے مکتوب الیہان کا حلقہ بہت وسیع تھا۔ اُردو، انگریزی اور عربی تینوں زبانوں میں مکتوب نگاری کا سلسلہ پوری دُنیا پر محیط تھا۔ شاید ہی کوئی شخص جواب سے محروم رہا ہو۔ ہر خط میں زندگی کے کسی نہ کسی عملی ونظری مسئلے پر دلائل کے ساتھ بات کی گئی ہے۔

مولانا مودودی نے اپنی زندگی میں ہزاروں ہی خطوط لکھے ہوں گے۔ ان کے خطوں کے مجموعے حسب ذیل ہیں:

- *Correspondence Between Maulana Maududi and Maryam Jameelah* ۔ لاہور: محمد یوسف خاں اینڈ سنز، ۱۹۶۹ء (اس کا ترجمہ از عبدالغنی فاروق مراسلت مولانا مودودی و مریم جمیلہ کے نام سے مذکورہ بالا ادارے نے ۱۹۸۵ء میں شائع کیا)
- مکاتیبِ سید ابوالاعلیٰ مودودی (اوّل) مرتبہ عاصم نعمانی۔ لاہور: ایوانِ ادب، ۱۹۷۰ء
- مکاتیبِ سید ابوالاعلیٰ مودودی (دوم) مرتبہ عاصم نعمانی۔ لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۷۲ء

* صدر شعبۂ اردو، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، راولاکوٹ

- خطوطِ مودودی (اوّل) مرتبہ رفیع الدین ہاشمی + سلیم منصور خالد۔ لاہور: البدر پبلی کیشنز، ۱۹۸۳ء۔ نظر ثانی و اضافہ شدہ طبعِ دوم...... لاہور: منشورات، ۲۰۱۱ء
- مکتوباتِ مودودی مرتبہ اشرف بخاری۔ پشاور: منظورِ عام پریس، ۱۹۸۳ء
- یادوں کے خطوط مرتبہ محمد یونس۔ حیدر آباد دکن: اسلامی مکتبہ، ۱۹۸۳ء
- مکتوباتِ مودودی بنام مولانا محمد چراغ، مرتبہ عبدالغنی عثمان۔ فیصل آباد: الانصاری پبلشرز، ۱۹۸۴ء
- مکتوباتِ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی بنام الحاج حکیم محمد شریف مسلم۔ مرتبہ الحاج حکیم محمد شریف مسلم۔ لاہور: البدر پبلی کیشنز، ۱۹۸۶ء (مرتب نے قبل ازیں مکاتیبِ زنداں کے نام سے ایک مجموعۂ خطوط ۱۹۵۲ء میں شائع کیا تھا، اس میں مولانا مودودی کے خطوط بھی شامل تھے)
- مولانا مودودی کے خطوط مرتبہ سید امین الحسن رضوی۔ دہلی: مرکزی مکتبہ اسلامی، ۱۹۹۳ء
- خطوطِ مودودی (دوم) مرتبہ رفیع الدین ہاشمی + سلیم منصور خالد۔ لاہور: منشورات، ۱۹۹۵ء
- مکاتیبِ سید مودودی مرتبہ نوروز جان۔ لاہور: ادارہ معارفِ اسلامی، ۲۰۱۱ء

مذکورہ بالا گیارہ مجموعوں کے علاوہ مختلف افراد (اور غالباً بعض اداروں) کے پاس بڑی تعداد میں مولانا مودودی کے غیر مطبوعہ خطوط موجود ہیں، جو کبھی کبھی منظرِ عام پر آتے رہتے ہیں۔ حال ہی میں جناب انور عباسی کے نام مولاناؒ کے خطوط دستیاب ہوئے ہیں، ان میں سے سات خطوط پیش کیے جا رہے ہیں۔ ابتدا میں مکتوب الیہ کا تعارف دیا گیا ہے اور آخر میں کچھ حواشی بھی شامل کیے گئے ہیں۔

مکتوب الیہ محمد انور عباسی (پ: ۱۹۴۲ء) تحصیل دھیر کوٹ، ضلع باغ کے رہنے والے ہیں۔ میٹرک کے بعد وہ ۱۹۵۸ء میں کراچی منتقل ہو گئے۔ آئی کام، بی کام آنرز، ایم اے معاشیات اور اسلامیات کی تعلیم اُنھوں نے جامعہ کراچی سے مکمل کی۔ تعلیم کے بعد بسلسلہ ملازمت سعودی عرب منتقل ہو گئے۔ تقریباً ۲۰ سال تک بنک آف سعودیہ میں اعلیٰ منصب پر فائز رہے۔

انور صاحب کے بقول میٹرک کا امتحان پاس کرنے تک وہ طلسمِ ہوشربا، باغ و بہار، الف لیلیٰ جیسی کتب کا مطالعہ کر چکے تھے۔ حاصلِ مطالعہ پر بحث و مباحثے نے اُنھیں اشتراکیوں کے حلقۂ تعارف میں داخل کر دیا۔ اشتراکی دوستوں کا منہ بند کرنے کے لیے انور صاحب کو دلائل درکار تھے۔ دلائل و براہین کی تلاش و جستجو میں وہ سید ابوالاعلیٰ مودودی، غلام احمد پرویز اور غلام احمد قادیانی کی تحریروں کی جانب متوجہ ہوئے۔ اوّل الذکر دونوں حضرات سے اُنھوں نے خط

کتابت کی۔ اشتراکیت اُن کے قلب و ذہن پر کوئی دیرپا اثرات مرتب نہ کر سکی، البتہ فکر اسلامی کی تشکیلِ جدید، الٰہیاتی اور کلامی مباحث، اسلامی معاشیات جیسے موضوعات سے ان کی دلچسپی بڑھتی گئی۔ ان موضوعات پر آج بھی انور بھائی گھنٹوں بحث کر سکتے ہیں۔ خوبی یہ ہے کہ دلیل کے بغیر اُنھیں قائل نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے وسیع مطالعے اور طویل غور و فکر کا نتیجہ ان کی وقیع تصنیف انسانیت ہدایت کی تلاش میں ہے۔ انھوں نے مولانا مودودی کا مطالعہ شروع کیا تو اُن کا سارا لٹریچر کھنگال ڈالا۔ اشاریہ مودودی کے نام سے مولانا مودودی کی تحریروں کا موضوعاتی اشاریہ مرتب کر کے اس کا عملی ثبوت مہیا کر دیا ہے۔ آج کل اسلامی معاشیات پر اب تک کے کام کا تجزیاتی و تنقیدی مطالعہ کر رہے ہیں۔ اس موضوع پر ان کی کتاب بھی جلد منظر عام پر آنے والی ہے۔

﴿۱﴾

۲۵ رمئی ۱۹۶۶ء

حوالہ: ۱۰۸۴

محترمی و مکرمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ کا خط ملا۔ آپ کے سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:۔

۱۔ آپ میرا پمفلٹ ختم نبوّت[1] پڑھ لیں، اس میں اس مسئلے پر بحث موجود ہے۔ اصل مسئلہ یہ نہیں ہے کہ حضرت مسیح زندہ ہیں یا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ احادیث کی رُو سے جس مسیح کو دوبارہ آنا ہے، اس سے مراد عیسیٰ ابن مریم ہی ہیں یا کوئی ایسا شخص، جو اپنے آپ کو مثل مسیح کی حیثیت سے پیش کرے؟

۲۔ حضرت ابو ہریرہؓ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مَیں ان باتوں کو بیان کرنے سے احتراز کرتا ہوں، بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ اگر مَیں ان کی عام اشاعت کرنے لگوں تو مجھے وقت کے حکمران جینے نہ دیں گے؛ لیکن اس خدشے کے باوجود، حضرت ابو ہریرہؓ نے حسبِ موقع ان ارشاداتِ نبویؐ کو بیان بھی فرمایا۔

خاکسار

ابوالاعلیٰ

﴿۲﴾

۱۸/دسمبر ۱۹۶۶ء

حوالہ: ۲۴۱۲

محترمی ومکرمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ کا خط ملا۔ آپ نے ایک خط میں آٹھ سوالات کیے ہیں اور ہر سوال ایسا ہے کہ اس کے جواب میں ایک مضمون لکھنے کی ضرورت پیش آئے۔ کیا آپ سمجھتے ہیں کہ اس طرح کتابت کرنے کے لیے میرے پاس کافی وقت ہے؟[۱]

آپ کے سوالات میں سے کوئی سوال ایسا نہیں ہے، جس کا جواب میری کسی نہ کسی کتاب میں تفصیل کے ساتھ نہ دے دیا گیا ہو۔ اگر آپ کو ان مسائل پر تحقیق کا شوق ہے تو میری تفسیر تفہیم القرآن اور میری کتابیں سنت کی آئینی حیثیت[۲] اور رسائل و مسائل[۳] وغیرہ ملاحظہ فرمائیں؛ لیکن یتیم پوتے کی وراثت اور قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ[۴] کے بارے میں آپ کے سوالات کا انداز دیکھ کر میں سمجھتا ہوں کہ جب تک آپ اپنے سوچنے کا طرز نہیں بدلیں، کوئی مطالعہ آپ کے لیے مفید نہیں ہو سکتا۔ آپ کے ان دو سوالات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ایک خاص خیال آپ کے دماغ میں بیٹھ چکا ہے اور اس کے بعد اب آپ اُس خیال سے مختلف خیالات رکھنے والے کی تحریریں سنجیدگی سے پڑھنے اور ان کے اصل معنی و مدعا کی طرف توجہ کرنے کی ضروزت محسوس نہیں کرتے، بلکہ ان کا کچھ الٹا سیدھا مفہوم کہیں سے لے کر اس پر سوالات و اعتراضات کی عمارت کھڑی کر لیتے ہیں۔ اس طرح اگر آپ کو مطالعہ کرنا ہو تو میری رائے یہ ہے کہ آپ اس کام میں اپنا وقت ضائع نہ کریں اور دوسروں سے بحث چھیڑ کر ان کی تضیع وقت کرنے کی کوشش بھی نہ فرمائیں۔ آپ کی تسکین کے لیے وہ خیالات کافی ہیں، جو آپ کے ذہن نشین ہو چکے ہیں۔

خاکسار
ابوالاعلیٰ

﴿۳﴾

۲۹ر دسمبر ۱۹۶۶ء

حوالہ: ۲۵۱۴

محترمی ومکرمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ کا خط ملا۔ مجھے افسوس ہے کہ میرا سابق خط آپ کے لیے باعثِ ملال ہوا۔ آپ کو رنجش پہنچانا میرا مقصود نہ تھا[1] مگر آپ کو چاہیے کہ آپ میری مشکل اور مجبوری کو بھی سمجھنے کی کوشش کریں۔ میرے پاس روزانہ آٹھ دس خطوط جواب طلب آجاتے ہیں، ان سب کا جواب دینے کے ساتھ ساتھ مجھے بہت سے دوسرے کام بھی کرنے ہوتے ہیں۔ جہاں تک خطوط کا تعلق ہے، ان میں اگر ایسے سوالات پوچھے گئے ہوں، جن کا جواب میری پہلی تحریروں میں موجود ہے تو میرے لیے نہ یہ ضروری ہے، نہ ممکن کہ ہر بار از سرِ نو جوابات لکھتا رہوں یا سابقہ جوابات کو نقل کرتا رہوں۔ میرے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ سائل کو اپنی پہلی تحریروں کا حوالہ دے کر ان کے مطالعے کا مشورہ دوں۔ اگر مَیں ایسا نہ کروں تو نہ خطوط کی جواب دہی سے کبھی عمر بھر فارغ ہوسکتا ہوں اور نہ کسی دوسری ذمے داری سے عہدہ برآ ہوسکتا ہوں۔ اب مَیں آپ کے دریافت کردہ سوالات کے بارے میں مختصراً عرض کرتا ہوں:

۱۔ شفاعت کے مسئلے پر مَیں تفہیم القرآن میں متعدد مقامات پر بحث کر چکا ہوں۔ ہر جلد میں انڈکس کی مدد سے یہ مقامات بآسانی تلاش کیے جاسکتے ہیں۔

۲۔ ایصالِ ثواب کے مسئلے پر رسائل و مسائل حصہ دوم اور حصہ سوم میں سوال و جواب موجود ہیں، جنھیں فہرست مضامین سے دیکھ کر مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ لونڈی کی سزا کے معاملے میں جو اشکال آپ نے پیش کیا ہے، اس کا جواب تفہیم القرآن حصہ اوّل سورہ نسا حاشیہ ۴۶ صفحہ ۳۴۲۔ ۳۴۳ پر موجود ہے۔

۴۔ پوتے کی وراثت کی جس عبارت میں آپ نے تضاد محسوس کیا ہے، وہاں فی الواقع کوئی تضاد نہیں۔ پوری عبارت کا مطلب یہ ہے کہ صاحب مال پر ایسی کوئی پابندی نہیں کہ وہ سرے سے ہبہ کر ہی نہ سکے، البتہ ہبہ علی الاولاد میں اگر عدم مساوات ہو یا ہبہ میں حسن نیت کے بجائے کسی متوقع وارث کو محروم کرنے کا جذبہ کارفرما ہو تو یہ فعل ناپسندیدہ ہے اور قانون

ایسے فعل میں مداخلت کر سکتا ہے۔ آپ کی یہ بات سمجھ میں نہیں آئی کہ پورا مال ہبہ کر دینے سے قرآنی حصے ٹوٹ جاتے ہیں۔ اگر قرآنی حصے سے آپ کی مراد وارثوں کے حصے ہیں تو یہ مورث کی زندگی میں نہیں، بلکہ اس کے مرنے کے بعد حق دار بنتے ہیں اور صرف اس مال میں بنتے ہیں، جو متوفی کے ترکے میں موجود ہو۔ زندگی میں کسی کا کوئی حصہ نہیں، جس کے ٹوٹنے کا سوال پیدا ہو۔ ہبہ غیر وارث کو بھی کیا جا سکتا ہے اور وارث کو بھی، مگر وصیت وارث کو نہیں کی جا سکتی۔

۵۔ آپ کا پانچواں سوال عجیب و غریب ہے۔ نہ آپ کسی کتاب کا حوالہ دیتے ہیں، نہ اصل الفاظ نقل کرتے ہیں، بس یہ لکھ دیتے ہیں کہ کسی کتاب میں تم نے اس مفہوم کی کوئی عبارت لکھی ہے۔ جس آیت کا آپ نے حوالہ دیا ہے، اس کی تشریح آپ تفہیم القرآن حصہ اوّل صفحہ ۱۲۱ پر دیکھ سکتے ہیں۔ وہاں یہ بات نہیں لکھی گئی، جو آپ بیان کرتے ہیں۔ جب تک آپ متعین حوالہ نہ دیں، اس کی وضاحت کیسے کی جا سکتی ہے؟ البتہ نبیؐ کے تشریعی اختیارات، قرآنی وحی اور احادیث کے غیر یقینی ہونے سے متعلق جو مسائل آپ نے چھیڑے ہیں، ان سب کا جواب میری کتاب سنت کی آئینی حیثیت یا ترجمان القرآن کے 'منصب رسالت نمبر' اور تفہیمات حصہ اوّل کے آخری مضامین میں مل سکتا ہے۔ ان کتابوں تک رسائی کے لیے یہ ضروری نہیں کہ آپ انھیں خرید کر ہی پڑھیں؛ کراچی میں جماعت اسلامی کے دفاتر، دارالمطالعے متعدد جگہ موجود ہیں۔ آپ وہاں سے عاریتاً کتابیں لے کر یا وہاں بیٹھ کر ان کا مطالعہ کر سکتے ہیں یا جماعت کے کسی کارکن سے کتابیں لے کر پڑھ سکتے ہیں۔

خاکسار

ابوالاعلیٰ

﴿۴﴾

۵ رجنوری ۱۹۶۷ء

حوالہ: ۴۲

محترمی و مکرمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ کا خط ملا۔ آپ کے سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

۱۔ بعض صحیح احادیث میں شق صدر اور شرح صدر دونوں طرح کے الفاظ وارد ہیں، جن کی صحیح کیفیت اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔ فرشتوں کا سینہ کھولنا یا چاک کرنا بہرحال اس طرح تو نہیں ہوسکتا، جس طرح ایک ڈاکٹر آلاتِ سرجری سے سینہ پھاڑتا ہے اور کوئی ظاہری آلائش نکال پھینکتا ہے۔ فرشتوں نے جو صفائی اور تزکیہ بھی کیا، اس کا تعلق ظاہر کے بجاے باطن سے ہی ہوسکتا ہے۔[1]

۲۔ نمازوں کے ساتھ بالعموم جو نفل سنت سے زائد پڑھے جاتے ہیں، یہ نبیؐ سے ثابت نہیں، اس لیے ان کا پڑھنا ضروری نہیں۔

خاکسار

غلام علی

معاونِ خصوصی مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

یہ جواب میری ہدایات کے مطابق ہے۔ ابوالاعلیٰ

﴿۵﴾

۱۱/اپریل ۱۹۶۷ء

حوالہ: ۴۶۳

محترمی و مکرمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ کا خط ملا۔ آپ کے سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:۔

۱۔ قرآن و حدیث میں مرد اور عورت دونوں کو غضِ بصر کا حکم دیا گیا ہے، جس کا منشا یہ ہے کہ نگاہ میں آوارگی پیدا نہ ہونے پائے۔ اگر صنفِ مقابل پر ایک نگاہ احیاناً پڑ جائے تو وہ معاف ہے، لیکن گھور کر اور نظر جما کر دیکھنا اور بار بار دیکھنا، جس کا مقصد یہ ہو کہ مدِمقابل کی شکل و صورت کیسی ہے، یہ امر ممنوع ہے۔ برقع میں اگر عورت صرف اتنا دیکھ لے کہ سامنے کوئی مرد ہے، تو اس میں مضائقہ نہیں؛ البتہ وہ مرد کے خد و خال کو بنظرِ غائر دیکھنا شروع کر دے تو یہ ناجائز ہوگا، لیکن برقعے سے بڑھ کر عورت کی آنکھ پر پٹی باندھ دینا اور اسے بالکل گھر میں مقید کر دینا ممکن نہیں۔

۲۔ آیت مذکورہ[1] میں فاحشہ سے زنا مراد ہونے کی تعیین حدیث و سنت سے ہوتی ہے۔ آپ کا یہ خیال غلط ہے کہ زنا کا فعل دُنیا میں کبھی چار افراد کی موجودگی میں نہیں ہوتا۔ یہ فعل قبیح دُنیا میں پہلے بھی کھلم کھلا ہوتا رہا ہے اور آج بھی مغربی سوسائٹی میں اس کا ارتکاب مجالس، بلکہ پبلک مقامات پر ہو رہا ہے۔ اسلام نے چوں کہ اس کی سزا نہایت سخت رکھی ہے، اس لیے خدا کے فضل سے ابھی تک اس کا اعلانیہ ارتکاب ہمارے معاشرے میں نہیں ہوا۔ دوسرے طرف سزا چوں کہ شدید ہے، اس لیے اس کی شہادت کے نصاب میں اس پہلو کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

۳۔ اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ .... والی آیت[2] کا صدقاتِ واجبہ پر اطلاق بھی سنت سے ثابت ہے، اس لیے اس اختلاف کی جرأت کسی مسلمان کو نہیں ہو سکتی؛ البتہ جو شخص منکرِ حدیث و سنت ہو، وہ تو قرآن کے ہر لفظ کو، جو معنی چاہے، پہنا سکتا ہے۔ وہ تو لغت کی کتاب میں دیکھ کر یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ صلوٰۃ سے مراد کولھے مٹکانا ہے۔

خاکسار

غلام علی

معاونِ خصوصی مولانا سید ابوالاعلیٰ

مودودی

یہ جواب میری ہدایات کے مطابق ہے۔ ابوالاعلیٰ

﴿۶﴾

۶ رستمبر ۱۹۶۷ء

حوالہ: ۱۲۰۸ء

محترمی و مکرمی! السلام علیکم و رحمۃ اللہ

آپ کا خط ملا۔ اگر مفصل مباحث سے آپ کا اطمینان نہیں ہو سکا تو ہمارے لیے خطوط کی وساطت سے آپ کی تشفی کرنا محال ہے۔ کسی شخص کے خیالات و نظریات کو سمجھنے کا یہ طریقہ صحیح نہیں ہے کہ چند فقرے مجموعی سیاق و سباق سے الگ کر لیے جائیں اور پھر انھیں ٹکرانے کی کوشش کی جائے۔

انسان کی اجتماعی اور انفرادی زندگی کے کسی شعبے کے لیے خواہ کیسا ہی نظام وضع کیا جائے،

بہرحال اس کے لیے بعض پہلوؤں سے اَخلاقی ہدایات سے کام لینا پڑتا ہے اور بعض دائروں میں قانونی اقدامات ناگزیر ہوتے ہیں۔ جب کبھی نرے اَخلاقی نصائح یا نری قانونیت پر انحصار کیا گیا ہے، معاشرے کی خرابیوں اور پیچیدگیوں میں اضافہ ہی ہوا ہے۔ اسلام نے جس حد تک اَخلاقی تدابیر کو موزوں سمجھا ہے، انھیں برتا ہے اور جہاں قانون کو ضروری سمجھا ہے، اسے استعمال کیا ہے۔

آپ غور کریں کہ معیشت ہو، سیاست ہو یا معاشرت ہو، اگر اس کے ہر مسئلے کا بہترین حل قانون کی کتاب میں درج کر دیا جائے، مگر اسے نافذ کرنے والے اس کا صحیح، بروقت اور برمحل نفاذ نہ کریں اور ساری طاقت انھی کے ہاتھ میں ہو تو پھر کیا ہوگا؟ اَخلاقی تربیت اور خوفِ خدا کے بغیر نظامِ حیات کی اصلاح ہو ہی نہیں سکتی۔ زندگی کا ہر مسئلہ بنیادی طور پر قانونی مسئلہ نہیں، بلکہ ایک اَخلاقی مسئلہ ہے۔ یہ جواب میری ہدایات کے مطابق ہے۔

خاکسار
غلام علی
معاونِ خصوصی مولانا سید ابوالاعلیٰ
مودودی

یہ جواب میری ہدایات کے مطابق ہے۔ ابوالاعلیٰ

﴿۷﴾

۳۰ راکتوبر ۱۹۶۷ء

حوالہ: ۱۴۸۰

محترمی و مکرمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ کا خط ملا۔ آپ کے سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

۱۔ آپ نے جس مسجد کا ذکر کیا ہے، اگر اس کی حفاظت اور آبادی کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے تو آپ اس کے کارآمد سامان کو کسی دوسری مسجد میں منتقل کر دیں، تاکہ وہ ضائع ہونے سے بچ جائے اور دوسرے خانہ خدا کے کام آئے۔ مسجدیں سب اللہ کی ہیں۔

۲۔ سنت خلفاے راشدین سے مراد خلفاے راشدین کے وہ فیصلے ہیں، جو انھوں نے صحابہ کرام کے مشورے سے خلیفہ وقت کی حیثیت سے کیے ہیں۔ اس طرح کے اجتماعی فیصلے سنت نبوی

کے خلاف کبھی ہو ہی نہیں سکتے، کیوں کہ صحابہ کرام بالخصوص خلفاے اربعہ کا ہمیشہ یہ طریقہ تھا کہ جب کبھی کوئی مسئلہ درپیش ہوتا تھا تو سب سے پہلے یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی تھی کہ اس معاملے میں اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت سے کیا رہنمائی ملتی ہے۔ اگر کتاب وسنت میں کوئی نص مل جاتی تو اسی کے مطابق فیصلہ کیا جاتا، اگر نہ ملتی تب صحابہ کے اجماع یا کثرتِ راے سے اجتہاد کیا جاتا تھا۔ یہ بات غلط ہے کہ نبیؐ سے آٹھ رکعت سے زائد تراویح ثابت نہیں۔ نبیؐ سے اس بارے میں مختلف عمل منقول ہیں۔ آں حضورؐ امت کو کسی ایک عمل کو پابند نہیں کرنا چاہتے تھے، اس لیے آپ نے تاکید صرف قیام اللیل اور قرآن خوانی کی فرمائی۔ تراویح کی جماعت آپؐ نے صرف تین دن قائم کی، مگر پورا قرآن آپ رمضان میں ضرور پڑھتے تھے۔ بعد میں حضرت عمرؓ نے باجماعت ختم قرآن کی ہیئت مقرر کر دی اور صحابہ کرام نے اس سے اتفاق کیا۔ اس فعل کے لیے بنیاد اور دلیل چوں کہ سنتِ نبوی اور سنتِ خلفا میں موجود ہے، اس لیے اس کو بدعت نہیں کہا جا سکتا۔ عرس وغیرہ قسم کے افعال کی کوئی شرعی اصل ہمارے علم میں نہیں ہے۔

۳۔ اسلامی جمہوریت کی اصطلاح کو اس لیے گوارا کیا جا سکتا ہے کہ جمہوریت کا اصل الاصول اور اس کی بنیادی رُوح یہ ہے کہ حکومت کا نظام عامۃ الناس کی مرضی سے بنایا اور چلایا جائے اور حکمرانی کا حق کسی خاص فرد یا طبقے تک محدود نہ ہو۔ یہ اصول اسلام میں بھی موجود ہے، البتہ اسلام اس پر اتنا اضافہ یا پابندی عائد کرتا ہے کہ حکمرانی اور قانون سازی کتاب و سنت کی تعلیمات کے مطابق ہو۔ جہاں تک سوشلزم کا تعلق ہے، اس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ملکیت، بالخصوص پیداوار ذرائع و وسائل کی ملکیت اشخاص و افراد کے پاس نہیں، بلکہ ریاست کے ہاتھ میں ہونی چاہیے۔ اسلام اس پالیسی کو بعض استثنائی اور عارضی صورتوں میں قبول کر سکتا ہے، لیکن اسے بنیادی اور رہنما اصول کے طور پر تسلیم نہیں کرتا، اس لیے اسلامی سوشلزم[1] ایک اَنمل، بے جوڑ اور باہم متناقض اصطلاح ہے۔

خاکسار
ابوالاعلیٰ

حوالے اور حواشی:

﴿۱﴾

۱۔ یہ پمفلٹ تفہیم القرآن جلد چہارم سورہ احزاب کے ضمیمے پر مشتمل ہے، جسے بارہا الگ بھی طبع کیا گیا ہے۔

﴿۲﴾

۱۔ مولانا کی خدمت میں خط تحریر کرنے والے محمد انور عباسی اُس زمانے (۱۹۶۶ء) میں نوجوانوں کے ایک خاص طبقے کی طرح اشتراکیت کا 'فیشن' اختیار کیے ہوئے تھے۔ اُنھیں مولانا کی مصروفیات اور مقام و مرتبے کا صحیح ادراک بھی نہ تھا، اس لیے دن کے بحث مباحثے میں جو اُلجھنیں پیش آتیں، شام کو اُنھیں ضبط تحریر میں لاتے اور ڈاک کے ذریعے مولانا کو بھیج دیتے۔ غلام احمد پرویز کی مخصوص سوچ کو وہ مولانا سے share کرتے تھے، جب کہ مولانا کے لیے پرویزی مباحث کوئی نئی بات نہ تھی۔ انور صاحب کو آج اِس بات کا شدید قلق ہے کہ اُس زمانے میں اُنھیں مولانا کے مقام و مرتبے کا شعور نہیں تھا۔ کچھ خلافِ ادب باتوں کا اُن سے صدور ہوا۔

۲۔ مطبوعہ اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور

۳۔ رسائل و مسائل پانچ جلدیں، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، لاہور

۴۔ یہ سورہ البقرہ کی آیت ۱۴۴ ہے۔ ترجمہ: اے نبیؐ! یہ تمھارے منہ کا بار بار آسمان کی طرف اٹھنا ہم دیکھ رہے تھے۔

﴿۳﴾

۱۔ مکتوب نگار نے جواب الجواب میں مولانا سے شکوہ کیا تھا، یہاں مولانا افسوس کا اظہار کر رہے ہیں۔ یہ مولانا کی عظمت اور اعلیٰ ظرفی کی مثال ہے۔

﴿۴﴾

۱۔ شق صدر یا شرح صدر: اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ (سورہ انشراح ۹۴:۱) ترجمہ: (اے نبی) کیا ہم نے تمھارا سینہ تمھارے لیے کھول نہیں دیا؟

مفسر ابنِ جریر طبری نے متعدد صاحبوں سے روایت کی ہے کہ صحابہؓ نے آنحضرتؐ سے دریافت کیا: 'یارسول اللہ! شرح صدر کیوں کر ہوتا ہے؟' آپؐ نے فرمایا: 'قلب میں ایک نور داخل ہوتا ہے، جس سے سینہ کھل جاتا ہے'۔ پھر سوال کیا کہ 'یارسول اللہؐ! اس کی نشانی کیا ہے؟' ارشاد ہوا: 'حیاتِ جاوید کے گھر کا اشتیاق اور اس فریب کدۂ عالم سے دل برداشتگی اور موت سے پہلے موت کی تیاری'۔ یہ تو حقیقت ہے اور اس حقیقت کی جسمانی تمثیل سینۂ مبارک کا چاک کیا جانا اور اس میں نور و حکمت کا بھرا جانا ہے۔

(سیرت النبیؐ جلد سوم، ص ۴۳۵)

آپؐ پر یہ کیفیت پانچ مختلف اوقات میں ظاہر ہوئی۔ ایک جب آپؐ چار پانچ سال کے تھے اور حضرت حلیمہؓ کے گھر پرورش پا رہے تھے اور دوسرے جب عمر شریف دس برس کی تھی، تیسرے جب آپؐ بیس برس کو پہنچے، چوتھے جب حضرت جبریلؑ سب سے پہلی دفعہ وحی لے کر آئے، پانچویں معراج کے موقع پر۔ سیرت النبیؐ کے مؤلفین کے نزدیک تیسری دفعہ کی روایت (جب آپؐ بیس برس کے تھے) قطعاً غیر ثابت ہے۔ (سیرت النبیؐ جلد سوم، ص ۴۲۱) تفصیلی مطالعے کے لیے سیرت النبیؐ جلد سوم، ص ۴۲۰ تا ۴۳۶

﴿۵﴾

۱۔ یہاں سورہ نور کی آیت ۲ (اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ..... الخ) کے حوالے سے بات ہو رہی ہے۔

۲۔ اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰکِیْنِ وَالْعٰمِلِیْنَ عَلَیْھَا وَالْمُؤَلَّفَۃِ قُلُوْبُھُمْ وَفِی الرِّقَابِ وَالْغٰرِمِیْنَ وَفِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَابْنِ السَّبِیْلِ ط فَرِیْضَۃً مِّنَ اللّٰہِ ط وَاللّٰہُ عَلِیْمٌ حَکِیْمٌo (سورہ توبہ ۹:۶۰)

﴿۷﴾

۱۔ اسلامی سوشلزم، ذوالفقار علی بھٹو کی وضع کردہ اصطلاح ہے۔ پیپلز پارٹی کے منشور میں درج ہے کہ اسلام ہمارا دین ہے، جمہوریت ہماری سیاست ہے اور سوشلزم ہماری معیشت ہے۔

کتابیات:

- قرآن مجید
- ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا: تفہیم القرآن۔ لاہور: ترجمان القرآن، طبع ہفتم ۱۹۸۹ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا: رسائل و مسائل۔ لاہور: اسلامک پبلی کیشنز
- ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا: سنت کی آئینی حیثیت۔ لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۹۱ء
- شبلی نعمانی، مولانا: سیرت النبیؐ۔ لاہور: مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۷۵ء

□□□

دکتر عارف نوشاہی*

آثار مقبول فقه حنفی در شبه قاره

(با تأکید بر کتب فقهی فارسی مؤلفان ماوراء النهر)

تاثیر و قبول عام آثار فقهی نگاشتهٔ مؤلفان حنفی مذهب ماوراء النهر در شبه قاره-بنگال، پاکستان، هند-از چندین طریق بوده است. یکی حضور شخصی و جسمی علما و عرفایی که از ماوراء النهر بدانجا رسیده بودند و ماندگار شدند وآموزش هایی به مردم بومی دادند. دیگر کتاب هایی که از فقهای ماوراء النهر بدانجا انتقال یافته است و بین مسلمانان بومی ،که زبان فرهنگی و علمی آنان فارسی بوده است ، قبول عام یافت. البته در هر دو موضوع باید بررسی جداگانه و مفصّل انجام گیرد. دراین مقاله فقط به مورد دوم یعنی تأثیر کتب فقهی نویسندگان حنفی مذهب ماوراء النهر پرداخته می شود.

با تدقیق و تامّل و تفصّح در کتب تاریخ و تذکره و فهرست آثار،بدون اغراق می توان گفت که در طول تاریخ هزار سالهٔ گذشتهٔ شبه قاره ، صد ها کتاب به قلم نویسندگان حنفی مذهب ماوراء النهر به شبه قاره رسیده است و هر یکی به نوبهٔ خود مفید و مؤثر بوده است و جایگاهی در تاریخ ادبیات و فقه دارد. هر یکی ازین هادر مکتب ها و مدرسه ها تدریس می شد، در منزل ها خوانده می شد، و به منظور هر چه بیشتر شایع و پخش کردن،نسخه هایی استنساخ و چاپ می شد.

ما از میان گنجینهٔ هزار سالهٔ فارسی شبه قاره،فقط چند کتاب اشهر و اهمّ فقه حنفی را زمان وار ،دراین مقاله برگزیده ایم که بیش از هر کتابی دیگر درمیان عامهٔ مسلمانان ز فقهای شبه قاره تأثیر گذار بوده است.

---

* ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبۂ فارسی، گورڈن کالج، راول پنڈی

الهدایه

الهدایه نگاشتهٔ برهان الدین علی مرغینانی (۵۱۱-۵۹۳ھ) ۔از کتابهای رائج فقه حنفی به زبان عربی است و مولانا عبدالحق سجاول سرهندی آن را به فارسی ترجمه کرده است ۔[1]

ترغیب الصلاة

ترغیب الصلاة نگاشتهٔ محمد بن احمد زاهد معروف به زین۔ در چاپ استانبول، ۱۹۹۳م، سال وفات او ۶۳۲ھ ضبط شده است۔ یکی از مقبول ترین کتابهایی در مسایل نماز است که در کل منطقه رائج بوده است و علاوه بر نسخه های فراوان خطّی ،چاپ هایی نیز دارد ۔[2]

وقایه

وقایة الروایة فی مسایل الهدایه اَز محمودبن صدرالشریعة الاول عبیداللّٰه (م۶۷۳ھ) به عربی از امهات کتبُ فقه حنفی است که شرُوح و خلاصه های متعدد دارد و همیشه جزو کتب مراجع در مسایل فقهی بوده است ۔عبدالحق سجاول سرهندی در ۱۰۷۶ھ/ ۱۶۶۵م شرحی بر آن به نام مسایل شرح وقایه به فارسی نوشته است ۔ازین شرح نسخه های فراوان موجود است ۔[3]

حیرت الفقها و حجّه الفضلا

حیرت الفقها و حجّة الفضلا یا حیرت الفقیه از علاء الدین عمر مفتی بخارایی که در بخارا و خراسان فتوا می داد و این کتاب را به نام امیر المؤمنین نوروز بیگ مشهور به براق خان [قیاس شود با نوروزاحمد معروف به براق بن سنجوق بن ابوالخیر شیبانی ۹۵۹-۹۶۳ھ] نگاشته است۔در بعضی نسخه های خطی تاریخ تألیف ۶۹۵ھ آمده است! کتابی بود مقبول در شبه قارہ و نسخه های خطی بسیار دارد از جمله نسخهٔ گنج بخش ،اسلام آباد،شماره ۱۱۶۵ با تاریخ کتابت ۹۵۷ھ ۔[4]

صلاة مسعودی

صلاة مسعودی از مسعود بن محمود بن یوسف سمرقندی از فقهای حنفی قرن ۶ یا ۷ هجری. این کتاب را در مسایل نماز در دو جلد نوشته است و یکی از ابواب این کتاب در مناقب امام اعظم ابو حنیفه است. در شبه قاره از کتابهای مرجع بوده است. نسخه های فراوان دارد و چند بار چاپ شده است. [۵]

کنز الدقایق

کنز الدقایق تألیف ابوالبرکات عبدالله بن احمد نسفی (م۷۱۰ھ/۱۳۱۰م) یکی از مهم ترین کتب فقه حنفی به عربی است که در مدارس احناف شبه قاره تدریس می شود و هنوز هم مورد استفاده است. این کتاب شرح و ترجمه های بسیار به فارسی دارد که هر یکی در شبه قاره متداول بوده است. از جمله:

ترجمه و شرح فارسی از نصرالله بن احمد بن جمال ازدی کرمانی که روزگار دقیق او شناخته نیست ولی با توجه به نسخه های خطی کتاب او، احتمالاً در قرن نهم هجری بوده است. ازین ترجمه و شرح نسخه های متعدد خطّی در دست است که نشانهٔ تداول آن است. [۶]

کشف الحقایق فی ترجمة کنز الدقایق ازنصیر الحافظ حسنی. نسخه های خطی این کتاب در پاکستان موجود است.

کنز الدقایق شرحی به نام **مستخلص الحقایق** دارد به قلم ابوالقاسم سمرقندی. چون شارح درین شرح اشعاری مشکل نیز آورده بود و این شرح جزو کتابهای درسی بوده است،استادان برای طلبه اشعار مستخلص الحقایق را شرح کرده اند. ازین گونه کتابها است: شرح ابیات مستخلص الحقایق از محمد شفیع آخوند زاده به فارسی و پشتو؛شرح ابیات مستخلص الحقایق از عبدالکریم به عربی و فارسی؛شرح ابیات مستخلص الحقایق از محمد حافظ بن ملا دَور خان به عربی و فارسی. نسخه های خطّی این هر سه شرح در کتابخانه های

پاکستان موجود است.[۷]

معیارالحقایق فی شرح کنزالدقایق از ضیاالدین محمد بن میر سعدالله که خود می گوید **کنزالدقایق** کتاب بزرگواری است، اما طالبان بیشتر به زبان عربی آشنایی ندارند و آن را به فارسی برگردانده و فوایدی از کتاب ها برچیده و بر آن افزوده است. از نسخه های متعدد این شرح که در کتابخانه های پاکستان موجود است، چنان بر می آید که شارح قبل از قرن ۱۱ هجری بوده است.[۸]

نور المحمدیه (شرح **کنز الدقایق**) از نور محمد بن اسماعیل سواتی، از شارحان قرن ۱۲هجری. نسخه های دستنویس این در کتابخانۀ گنج بخش اسلام آباد موجود است.[۹]

خلاصۂ کیدانی

خلاصة الصلاة یا خلاصۂ کیدانی نگاشتۂ لطف الله نسفی معروف به فاضل کیدانی (درگذشتۂ حدود ۹۰۰ھ) کتابیست عربی در مسایل نماز که یکی از کتاب های درسی مدارس دینی شبه قاره بوده است. ولی عبدالاوّل جونپوری در مفید المفتی آن را از کتب ممنوعه خوانده است و گفته که نباید ازآن فتوا بیرون کشید. ترجمه و شرح های متعدد فارسی دارد. از جمله:

شرح خلاصۂ کیدانی از احمد الله بن صوفی جهانگیر نگری ؛ نسخۂ خطی آن در کتابخانۂ گنج بخش اسلام آباد موجود است به شمارۂ ۳۱۴۸[۱۰]

ترجمۂ خلاصۂ کیدانی از امین الدهر بن محمدعالی تبار؛ نسخۂ خطی آن در کتابخانۂ گنج بخش اسلام آباد موجود است به شمارۂ ۸۰۳۲[۱۱]

معراج المؤمنین (شرح **خلاصۂ کیدانی**) از بدرالدین بن ابراهیم سرهندی. نسخۂ خطی آن در خانقاه نقشبندیۂ مجدّدیه هری پور، پاکستان موجود است.[۱۲]

دستورالمصلین (شرح **خلاصۂ کیدانی**) از سعدالدین بن شریف (یا سعد بن شرف) جونپوری که می گوید کتاب به عربی بوده و مردم از درک آن قاصر بودند

و آن را به فارسی درآورد و مطالبی بر آن افزود. نسخه های فراوان ازین شرح در دست است از جمله نسخهٔ گنج بخش اسلام آباد، شمارهٔ ۲۴۴ [۱۳]

سعدیه (شرح خلاصهٔ کیدانی) از سعدالدین لاهوری. ازین شرح نیز نسخه های فراوان درپاکستان موجود است. [۱۴]

شرح خلاصهٔ کیدانی از محمد تقی بن جمال که این شرح را به دستور زیب النساء بیگم دختر اَورنگ زیب پادشاه نگاشته است. نسخه در مجموعهٔ شیرانی دانشگاه پنجاب لاهور، شماره ۳۴۶۸/۴۴۴ موجود است. [۱۵]

حوالے اور حواشی:

۱۔ احمد منزوی: **فهرست مشترک نسخه های خطّی پاکستان**، ج ۱۴، ص ۸۰۱

۲۔ ایضاً، ص ۴۵۱-۴۶۰

۳۔ ایضاً، ص ۶۹۶-۷۹۷

۴۔ ایضاً، ص ۴۹۲-۴۹۶

۵۔ ایضاً، ص ۵۸۸-۵۹۶

۶۔ ایضاً، ص ۶۸۹-۶۹۳

۷۔ ایضاً، ص ۶۹۴-۶۹۵

۸۔ ایضاً، ص ۶۹۵-۶۹۸

۹۔ ایضاً، ص ۶۹۸

۱۰۔ ایضاً، ص ۵۱۵

۱۱۔ ایضاً

۱۲۔ ایضاً

۱۳۔ ایضاً، ص ۵۱۶-۵۲۰

۱۴۔ ایضاً، ص ۵۲۱-۵۲۰

۱۵۔ ایضاً، ص ۵۲۳

ماخذ:

- **فهرست مشترک نسخه های خطّی پاکستان**، تألیف احمد منزوی، به کوشش عارف نوشاهی۔ اسلام آباد: انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۹۹۷م، جلد ۱۴

□□□

ڈاکٹر اسلم انصاری*

مذہب، قانون اور اَخلاقیات

مذہب اور قانون، انسانی تہذیب و معاشرت کے دو اہم ترین شعبے ہیں، جن کا انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی پر بہت گہرا اثر رہا ہے، اور ہے۔ مذہب نے بالخصوص انسانی سیرتوں کی تشکیل میں بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔ قانون اپنے عمومی مفہوم میں ریاست کا نمائندہ ہے، جب کہ مذہب ریاست سے بالاتر رُوحانی اور اَخلاقی دُنیا کے قوانین پر عمل کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ اجتماعی زندگی کی بقا کے پیشِ نظر، نیز اس وقت تک، جب تک فرد جماعت یا گروہ کا حصہ ہوتا ہے، ریاست کا قانون ہر حال میں نافذ العمل ہوتا ہے اور ان اعمال و افعال کے اعتبار سے، جو فرد اور معاشرے کے رابطے کی صورت میں رُوپذیر ہوتے ہیں، ریاست کی جانب سے سزا و جزا کے احکامات صادر کرتا ہے۔ بعض اوقات مذہب اور ریاست کے قوانین ایک ہو جاتے ہیں اور بعض اوقات ان کا ایک ہونا لازمی نہیں ہوتا۔ آج کی اصطلاحات میں ریاست جمہور کی نمائندہ ہے اور قانون ریاست کا نمائندہ ہے۔ جس طرح مذہب اور قانون میں بعض اہم اشتراکات ہیں، اسی طرح قانون اور اَخلاقیات میں بھی بہت سی اقدار مشترک ہیں؛ بلکہ اگر دیکھا جائے تو اَخلاقیات، اپنی ذات میں مکمل علم ہونے کے باوجود، مذہب اور قانون کے درمیان اشتراکِ عمل کی صورتیں پیدا کرنے کی اہم ذمہ داری ادا کرتی ہے۔ خود مذہب کا عملی پہلو بھی زیادہ تر اجتماعی اَخلاقیات ہی کی حیثیت رکھتا ہے۔ قانون کے بنیادی تصورات، جو قانون کو متشکل کرتے ہیں؛ مثلاً حقیقت، صداقت، سچائی، عدل، انصاف، حق، ظلم وغیرہ؛ نیز سزا اور جزا کے تصورات یا یہ بنیادی تصور کہ جس کے ساتھ زیادتی ہوئی ہو، اس کی دادرسی کرنی چاہیے اور حق دار کو اس کا حق دلانا چاہیے، یہ سب تصورات بنیادی طور پر اَخلاقی مفاہیم کے حامل ہیں اور ان سب کا سرچشمہ بھی مذہبی شعور ہی ہے۔ غور کیا جائے تو خود مذہب بھی عمیق ترین مفہوم میں، بلند سطح پر اَخلاقی شعور ہی کی ترجمانی ہے۔ غرض مذہب، قانون اور اَخلاقیات کے بہت سے اجزا، جن کا تعلق انسان کی اجتماعی زندگی کے ساتھ ہے، مشترک اور باہم مربوط ہیں۔

---

* ریسرچ ایڈوائزر سرائیکی، ایریا اسٹڈیز سنٹر، بہاء الدین زکریا یونی ورسٹی، ملتان

تمدنی ارتقا کے ابتدائی مدارج میں جب فرد اور افراد کے مابین تعلقات کو منضبط کرنے کی ذمہ داری قبائلی نظام پر عائد تھی، اُس وقت مذہب قانون تھا اور قانون مذہب۔ عام معاشرتی قانون اور مذہبی قانون کے درمیان بعد میں خطِ فاصل کھینچا گیا؛ جب کہ قبائلی نظام ترقی کر کے بادشاہت تک پہنچا اور بادشاہت کو ملک اور رعایا کی نگرانی اور حکومت کے انتظام کے لیے مذہبی قوانین کے متوازی معاشرتی قوانین وضع کرنے پڑے؛ لیکن عام معاشرتی قوانین کی عمارت بھی مذہبی قوانین کی بنیادوں پر ہی اٹھائی جاتی رہی اور یہ بات عام طور پر متنازعہ فیہ رہی ہے کہ سب سے پہلے کس نے کہا کہ 'جھوٹ نہ بولو، چوری نہ کرو؛ مذہب نے یا قانون نے؟ قانون کے ارتقا کا مطالعہ بتاتا ہے کہ قانون قبائلی نظام سے وجود پذیر ہوا اور قبائلی نظام عام طور پر مذہبی نظام کا پابند ہوا کرتا تھا۔ قدیم یونان میں ریاست کے قانون کو ایک طرح سے مذہبی تقدس حاصل تھا، سقراط نے قانون کے اسی تقدس کا احترام کرتے ہوئے زہر کا پیالہ پینا منظور کیا تھا۔ انسانی تہذیبوں کی تاریخ میں ایسے کئی طویل ادوار آئے، جب بادشاہ کا حکم ہی مذہبی قانون کا درجہ بھی رکھتا تھا۔ فراعنۂ مصر مافوق الفطرت قوتوں کے حامل، بلکہ دیوتاؤں کے مظہر سمجھے جاتے تھے، اس لیے ان کی ہر بات آسمانی حکم کا درجہ رکھتی تھی؛ لیکن جب بادشاہت کا مافوق الفطری نظریہ زائل ہوا تو قانون کو اپنا راستہ خود بنانا پڑا۔ اب قانون کی حیثیت سیاسی اور سماجی تھی، کیوں کہ اس کا تعلق روز بروز بدلتے ہوئے معاشرے اور اس کے مسائل سے تھا، چناں چہ قانون بھی تغیر پذیر اور پیچیدہ ہوتا گیا۔ اب قانون، قانون کے مفکروں اور قانون دانوں کے خیالات پر استوار ہونے لگا۔ [یہ صورتِ حال بہت دیر سے تھی، لیکن قانون کی موجودہ سیکولر حیثیت بہت دیر میں اجاگر ہوئی۔]

یہاں ضمناً اس بات کا ذکر ضروری محسوس ہوتا ہے کہ دُنیا کا سب سے پہلا تحریری قانون بابل کے بادشاہ حمورابی کا قانون تھا، جس کا تعلق اٹھارھویں صدی قبلِ مسیح سے تھا۔ اس کا یہ قانون بارہ سنگی الواح پر کندہ کیا گیا تھا اور ۲۸۲ قوانین پر مشتمل تھا۔ یہ قوانین اجتماعی اور انفرادی زندگی کے کم و بیش تمام پہلوؤں سے متعلق تھے اور قانون اکادی زبان میں تھا اور اس کے آغاز میں کندہ کاری کی گئی۔ ایک تصویر میں دکھایا گیا ہے کہ حمورابی، شَمَش دیوتا یا قیاساً مردوک (دیوتا) سے یہ قوانین لے رہا ہے؛ گویا حمورابی نے اپنے مجموعۂ قوانین کو دیوتاؤں سے حاصل شدہ قرار دیا تھا۔ حمورابی کے قوانین اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کوہِ طور پر حاصل ہونے والے احکامِ عشرہ کے درمیان اکثر موازنہ کیا جاتا ہے۔

انسانی فکر کی تاریخ بتاتی ہے کہ اَخلاقیات کے اصولوں کی طرف سب سے پہلے یونان کے سوفسطائی متوجہ ہوئے۔ ڈاکٹر ویلہلم نیسل کے بقول: افلاطون کے بیان کے مطابق، پروٹا گورس احساسِ عدل اور فرض کو نوعِ انسان کے لیے دیوتاؤں کا عطیہ خیال کرتا تھا۔[۱] گویا ان خیالات کا سرچشمہ ماورائی ہے۔ سوفسطائیہ کے بعد سقراط نے اپنے مکالماتی انداز میں اس موضوع کو بہت وسعت دی، افلاطون کا اپنا نظریۂ اَخلاق ترقی یافتہ اور خاصا مفصل (elaborate) ہے۔ اس کے نزدیک:

> چوں کہ رُوح محسوسات سے بالاتر عالم سے تعلق رکھتی ہے اور اس کا حقیقی اور غیر فانی وجود اسی کے اندر ہوسکتا ہے، اسی لیے جو خیر و سعادت انسانی مساعی کا حقیقی نصب العین ہوسکتی ہے، وہ بھی رُوح کو اسی عالم کی طرف متوجہ ہونے سے حاصل ہوسکتی ہے۔ انسانی زندگی کا صحیح مقصد یہی وہ سکتا ہے کہ وہ اس عالمِ محسوسات سے گریز کرے اور اپنی فطرت کو الٰہی فطرت کے مطابق بنائے۔[۲]

تاہم یہ امتیاز قدرت نے ارسطو کا عطا کیا کہ منطق اور مابعد الطبیعیات کی طرح وہ اَخلاقیات کے مربوط اور ترقی یافتہ علم کا بانی قرار پایا۔ اس کی کتاب *Ethics* آج تک اس علم کی پہلی علمی اساس چلی آتی ہے۔ اس کا تصورِ سعادت یا مسرت (happiness) بارہ تیرہ سو سال سے مسلمان علما اور حکما کے اَخلاقی مباحث کا مرکزی نقطہ چلا آتا ہے۔ فارابی اور ابنِ مسکویہ اہم ترین مسلمان مفکرینِ اَخلاق ہیں، جنھوں نے زیادہ تر 'سعادت' ہی کے تصور کو وسعت دے کر انسانی فضائل کی بحث کی ہے۔ برِ عظیم میں کبار متاخرین میں شاہ ولی اللہ دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ میں سعادت ہی کے مرکزی تصور کے ساتھ فضائلِ انسانی سے بحث کی ہے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ مسلمان علما اور حکما نے کامیابی کے ساتھ اَخلاقی مباحث کو بنیادی اسلامی تعلیمات سے تطبیق دی ہے اور باوجود یہ کہ انھوں نے اَخلاقی اعمال و تصورات کے سلسلے میں حکمت اور فکرِ معقول کو کافی اہمیت دی، لیکن آخری مباحث میں (مثلاً دو انتہاؤں کا درمیانی راستہ کون سا ہوسکتا ہے) انھوں نے وحیِ الٰہی ہی کو معیارِ عمل قرار دیا (دیکھیے: علامہ دوّانی کی اَخلاقِ جلالی کے مباحث)۔ یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری محسوس ہوتی ہے کہ ہر چند یونانی مفکرینِ اَخلاق نے اپنی ساری توجہ نظری اَخلاقیات کی طرف مبذول رکھی، عملی اَخلاق کا حوالہ ان کے ہاں کم سے کم ملتا ہے۔ عملی معاملات میں یونانیوں کا اَخلاقی شعور چنداں قابلِ رشک نہیں تھا۔ غلامی کو انھوں نے اپنے تمام تر ترقی یافتہ شعور کے باوجود کبھی بُرا نہیں سمجھا، اسی طرح ہاتھ سے کام کرنے والوں کی تحقیر ان کا عمومی شیوہ تھی۔ شاید وہ ہاتھ سے کام کرنے کو غلامی ہی کی ایک صورت سمجھتے تھے۔

’سعادت‘ کے تصور کے حوالے سے ایک دو باتیں اَور بھی قابلِ وضاحت ہیں۔ ارسطو نے اَخلاقی جدوجہد کا حاصل ’مسرت‘ (happiness) کو قرار دیا۔ معلوم نہیں، مسلمان مترجمین اور علما نے کب اور کیسے اس کو ’سعادت‘ کے مترادف قرار دیا کہ یہ لفظ صدیوں تک اسی صورت ہی میں رائج رہا۔ اصل میں مسلمان حکما یا مترجمین بھی کچھ ایسے غلط نہیں تھے، اس لیے کہ عربی میں سعید کے معنی اس شخص کے ہیں، جس کو رحمتِ خداوندی کی مساعدت سے راحت اور کامیابی نصیب ہو جائے، نیز قرآنِ کریم میں سعید کا لفظ شقی کے متضاد کے طور پر استعمال ہوا ہے؛ البتہ اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ’سعادت‘ کے بنیادی معنوں میں مسرت بھی شامل ہے۔ ارسطو نے کہا تھا کہ چوں کہ انسان بر بنائے عقل، جانوروں سے الگ یا برتر ہے، اس لیے انسانیت کا مابہ الامتیاز عقل ہی ہے اور انسان کا ’خیرِ کثیر‘، یعنی Greatest Good اس میں ہے کہ وہ اپنے قوائے عقلی کو ممکن حد تک ترقی دے کہ اسے ’سعادت‘ کی منزل حاصل ہو جائے۔ مسلمان حکما نے اس خیال کو آخری حد تک اختیار کیے رکھا، البتہ مسرت یا بہجت کی جگہ ’سعادت‘ کی اصطلاح استعمال کی، جس میں رُوحانی مطالب بھی شامل ہیں؛ چناں چہ فارابی پہلا اہم مسلمان فلسفی ہے، جس نے ’سعادت‘ کے تصور کو اپنے فلسفۂ اَخلاقیات کا حصہ بنایا اور ارسطو ہی کے بنیادی تصورات پر قائم رہا۔ محمد لطفی جمعہ کے الفاظ میں (فارابی کے نزدیک):

> انسان کی سعادت اس میں ہے کہ اس کا نفس ایسے کمال کی تکمیل کر لے کہ پھر اس کو اپنے قیام کے لیے مادّے کی احتیاج نہ ہو۔ اس کا شمار ان اشیا میں ہو جائے، جو اجسام سے منزہ ہیں اور وہ غیر مادّی جواہر کے سلسلے میں داخل ہو جائے اور اسی حال میں دائمی طور پر رہے، یہاں تک کہ وہ رتبے میں عقلِ فعّال کے قریب پہنچ جائے۔[۳]

ابنِ سینا نے بھی ’سعادت‘ ہی کی اصطلاح کو برقرار رکھا ہے۔ امام غزالی نے کیمیاے سعادت لکھ کر اس اصطلاح کو بہت وسیع مفہوم دے دیا ہے۔ مسلمان علما نے ارسطو کے درمیانی راستے کے ’زرّیں اصول‘ (The Golden Mean) کو بھی بہت وسعت دی اور اسے اَخلاقیات میں ’سعادت‘ اور قانون میں ’عدل‘ کے مترادف قرار دیا۔ مغربی مفکرینِ اَخلاق کی تحریروں میں عدل کو بہت اہمیت حاصل رہی۔ متأخرین میں ہیسٹنگز راشڈل نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف نظریۂ خیر وشر کی پہلی کتاب میں خیرِ کثیر اور عدل کے تصور یا اصول پر طویل بحثیں کی ہیں۔ اس کے نزدیک، عدل کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ’خیر‘ کا حصہ رسدی ممکن حد تک مساوی مقدار میں سب تک پہنچے۔ افادیت پسند بینتھم

کے افادی اور سیاسی خیالات کی تشریح کے ضمن میں وہ کہتا ہے:

سیاسی اقتدار کی مساوات، جس کی اس نے پچھلے سالوں میں وکالت کی تھی، اس کے حق میں محض اس مقصد کا وسیلہ تھی کہ جہاں تک ممکن ہو، قانون سازی کا یہ منشا ہونا چاہیے کہ ہر شخص کو اس 'خیر' میں جو قانون کے اختیار میں ہو، مساوی حصہ ملے، خواہ وہ کچھ ہی کیوں نہ ہو۔[۴]

لیکن عدل کے قیام میں جو دشواریاں ممکن ہیں، ان کی تفصیل راشڈل نے کچھ اس طرح بیان کی ہے کہ عدل کا قیام بظاہر ناممکن نظر آتا ہے۔ اس کی صرف ایک مثال یہ ہے کہ اس کے بقول:

[عدل کے قیام کے عمل کے دَوران] ہماری راہ میں سب سے پہلی دشواری اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب کہ خیر کی مساوی تقسیم سے تقسیم شدنی خیر کی مقدار لازمی طور پر گھٹ جائے۔' یہاں وہ ایسے محصورین کی مثال دیتا ہے، جن کی تعداد میسر راشن کے مقابلے میں زیادہ ہو اور صرف محدود تعداد میں ہی محصورین کو بچایا جاسکے۔ ایک اَور مثال دیتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ 'ایک معلم کو اس مسئلے سے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ کس حد تک ساری جماعت کو پیچھے رکھا جائے، تاکہ غیر معمولی غبی اقلیت کچھ نہ کچھ سیکھ سکے۔[۵]

اسلامی فکر کی تاریخ میں اقبال واحد مفکر ہیں، جنھوں نے 'سعادت' کے روایتی تصور سے انحراف کرتے ہوئے 'تکمیلِ ذات' (self-perfecton or self-realiazation) کو انسانی حرکت و عمل کا منتہاے کمال قرار دیا اور تکمیلِ ذات کے اس عمل کو ضبطِ نفس اور اطاعتِ شریعت سے مشروط کیا، جس کا حاصل 'نیابتِ خداوندی' کا مقامِ اعلیٰ ہے۔

خلطِ مبحث سے بچنے کے لیے یہاں مختصراً اس بات کا تذکرہ ضروری محسوس ہوتا ہے کہ قانون کی مختلف اقسام ہیں، مثلاً (۱) قوانینِ فطرت، جنھیں سائنسی قوانین بھی کہا جاسکتا ہے، یہ ناقابلِ تغیر ہیں اور ہر حال میں بروے کار آکر رہتے ہیں؛ (۲) ریاضی کے قوانین، جو مطلق ہیں اور جن میں تبدیلی لانا ناممکن ہے؛ (۳) منطق کے قوانین، جن کا تعلق فکرِ صحیح سے ہے، ہر چند کہ ناقابلِ تغیر ہیں، لیکن اگر کوئی چاہے تو ان سے رُوگردانی کرسکتا ہے، لیکن وہ اپنی جگہ پر برقرار رہتے ہیں؛ (۴) اَخلاقی قوانین، جن کی ماہیت کے بارے میں ہم آئندہ سطور میں مزید کچھ عرض کریں گے، اور (۵) ریاست کے قوانین، جن کی اطاعت کسی خاص وقت، ملک اور خطے میں یا بعض گروہوں کے لیے لازمی ہوجاتی ہے۔

پروفیسر ولیم لِلی[۶] نے اَخلاقی قوانین کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے ریاست کے قوانین کو

ان سے مختلف قرار دیا ہے، نیز انھیں 'سیاسی قوانین' کا نام دیا ہے، جو انسانوں کے وضع کردہ ہوتے ہیں اور بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ پروفیسر ولیم لِلی کے الفاظ میں:

> ہم عام طور پر دو قسم کے قوانین سے مانوس ہوتے ہیں۔ اپنے ملک کے قوانین سے اور قوانینِ فطرت سے۔ اوّل الذکر کو سیاسی قوانین کہا جا سکتا ہے۔ یہ وہ احکامات ہیں، جو (کوئی) مقتدر حکومت اپنی رعایا (شہریوں) یا رعایا کے کسی گروہ کو دیتی ہے۔ رعایا (یا شہری) ان احکامات سے سرتابی کر سکتی ہے، لیکن اس طرح وہ خود کو مستوجبِ سزا بھی ٹھہرا لیتی ہے۔ اگر قانون سے سرتابی کی سزا نہ ہو تو بہت جلد قانون ان لوگوں حوالے سے اپنا اختیار کھو بیٹھتا ہے، جو خود کو (قانون کی خلاف ورزی کر کے) سزا کا مستحق ٹھہرا لیتے ہیں۔ سیاسی قوانین ملک ملک کے اعتبار سے اور وقت وقت کے مطابق بدلتے رہتے ہیں۔ نئے حالات نئے قوانین کو سامنے لے آتے ہیں، مثلاً جنگ کے زمانے کے قوانین۔[۷]

اس مبحث میں پروفیسر لِلی نے اشارۃً یہ بھی کہا ہے کہ بعض لوگ جمالیات اور منطق کے قوانین کو بھی اسی سطح پر لے آتے ہیں، جس سطح پر اَخلاقیات اور مذہب کے قوانین ہیں۔ ایک دلچسپ فرق جمالیاتی قوانین کے حوالے سے وہ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ دُنیا میں کوئی ایسا آفاقی قانون موجود نہیں، جو ہمیں حسن کی تخلیق کا حکم دیتا ہو (برخلاف مذہب اور اَخلاقیات کے، جو ہمیں ہر حال میں بُرے افعال سے بچنے اور اچھے اعمال کرنے کی تلقین کرتے ہیں)۔[۸] پروفیسر لِلی نے اپنی کتاب مقدمۂ اَخلاقیات میں سیاسی اور اَخلاقی قوانین کے حوالے سے ایک اَور بحث بھی کی ہے، جس میں نہایت خوبی سے بتایا ہے کہ سیاسی اور اَخلاقی قوانین کسی کو یہ نہیں کہتے کہ وہ کسی فرد یا مثلاً ملک و قوم کے لیے ایثار کرے یا کتنا ایثار کرے؛ اسی طرح سیاسی قوانین بھی کسی کو دیانت دار رہنے پر مجبور نہیں کر سکتے اور سوائے تعزیری قوانین کے کسی کو سچ بولنے پر مجبور نہیں کر سکتے، لیکن جب کوئی انسان انتہائی ایثار کا مظاہرہ کرتا ہے تو یہ اس کے ضمیر کا فیصلہ ہوتا ہے اور ایسی ہی صورتیں ہیں، جو ثابت کرتی ہیں کہ اَخلاقی اقدار کا اصل سرچشمہ انسان کا فطری شعورِ خیر و شر اور اس کا ترقی یافتہ ضمیر ہے (خیر و شر کی اضافیت کے باوجود انسان کا ضمیر آخرِ کار خیر ہی کو ترجیح دیتا ہے)۔

اَخلاقی قوانین کو خارجی مفہوم میں قابلِ اعتبار اور قابلِ قبول بنانے کے لیے 'اَخلاقیات میں معروضیت' کے مباحث بھی اپنی جگہ بناتے رہے ہیں۔ معیاری (normative) اور قدری (evaluative) احکامات صادر کرتے ہوئے ہم کس حد تک معروضی (objective) رہ سکتے ہیں،

یہ عصرِ حاضر کی اَخلاقیات کا ایک اہم سوال ہے۔ جدید مفکرینِ اَخلاقیات نے، اَخلاقی اصولوں کے حوالے سے، معروضیت کی کئی انواع کا ذکر کیا ہے، مثلاً معروضیت بطورِ صداقت (truth)، معروضیت بطور صحت (correctness)، معروضیت بطور توجیہہ (justification) وغیرہ۔ ٹھامس مینگل نامی ایک مصنف نے معروضیت کی ایک قسم بھی متعارف کروائی۔ اس کے بقول، کسی چیز میں اگر کوئی ایسی معروضی قدر موجود ہے، جو ہر شخص سے ایک ہی نوعیت کے ردِعمل کا تقاضا کرتی ہے، خواہ ناظر کا اس کے ساتھ کوئی تعلق ہو یا نہ ہو، مثلاً انسانی رنج والم کو دیکھ کر اس کو رفع کرنے یا اس کا کوئی تدارک کرنے کا جذبہ یا اِرادہ۔ علماے اَخلاقیات نے اسے معروضیت بطور 'لاشخصیت' (objectivity as impersonality) کا نام دیا ہے۔ اس ضمن میں یہ سوال بھی بارہا اٹھایا گیا ہے کہ آیا اَخلاقیات میں کوئی حکم (judgement) مکمل طور پر معروضی ہو بھی سکتا ہے یا نہیں؟ یہ سوال اس لیے بھی پیدا ہوتا ہے کہ اَخلاقی حقیقتیں خارج میں اشیا کی طرح موجود نہیں ہیں، یہ ہر حال میں انسان کی داخلی زندگی ہی سے متعلق ہوتی ہیں۔ اسی طرح اس قسم کا مفروضہ بھی قائم نہیں کیا جاسکتا کہ خارج میں کچھ ایسی اشیا موجود ہوتی ہیں، جو اَخلاقی خصوصیات کی حامل ہوں۔ اَخلاقی معروضیت کا ایک تقاضا یہ بھی ہے کہ اَخلاقیات کسی انسان کی شخصی نفسیات پر مبنی نہ ہو، اسے معروضیت بطور آزادیِ ذہن (objecgtivity as mind independence) کا نام دیا گیا ہے۔ (نیکو کولوڈنی، ۲۰۰۵ء)[9]

۱۹۶۰ء کی دہائی میں یہ خیال ایک قطعی فیصلے کی حیثیت رکھتا تھا کہ بنیادی اَخلاقی اصولوں کو مذہبی فلسفے (theology) سے الگ یا بالاتر ہونا چاہیے، نیز یہ کہ اَخلاقی حقائق کے حوالے سے مذہبی تصورات پر مبنی کسی بھی تشریح کا قابلِ قبول ہونا ممکن نہیں، لیکن بیسویں صدی کے نصف آخر کے آغاز ہی میں مذہبی و غیر مذہبی مفکرینِ اَخلاقیات اس بات پر اتفاق کرتے نظر آئے کہ خدا کے موجود ہونے کا تصور اَخلاقیات کی ماہیت کی تشریح میں اہم کردار ادا کرسکتا ہے۔ (پیری لوئے ور)[10]

بیسویں صدی کے آخری عشروں میں وٹگن اشٹائن کے اصولوں پر مبنی بعض مفکرینِ زبان نے 'مذہبی زبان' (religious language) کے خود مذہب کے ساتھ تعلق پر خیال انگیز مباحث پیش کیے۔ جدید انسان کی زیادہ تر سوچ یہی رہی ہے کہ قانون اور مذہب ایک دوسرے سے آزاد ہیں، کیوں کہ مذہب انسان اور خدا کے تعلق کا نام ہے، جب کہ قانون انسان اور انسان کے تعلق سے معاملہ رکھتا ہے۔ [اس نظریے کی رُو سے، مذہب گویا ہر انسان کا پرائیویٹ معاملہ ہے] قانون کی

اطاعت کرنا اس لیے ضروری ہے کہ اس کا تعلق ریاست اور اس کی قوتِ حاکمہ سے ہے، نہ کہ حقیقت یا صداقت کے کسی تصور سے۔[یہاں میکیاولی کے تصورِ ریاست کی یاد آتی ہے] میکیاولی کے نظریات کی رُو سے، قانون کا مقصد ریاست کے مفادات کا تحفظ کرنا ہے، کیوں کہ قانون ریاست کا آلۂ کار ہے۔ اگر حق وصداقت کی کوئی قدر ریاست کے مفاد سے ٹکراتی ہو تو قانون کو حق و صداقت کی ہرگز پروا نہیں کرنی چاہیے۔ قانون کسی ایسی صداقت کا پابند نہیں ہو سکتا، جس کے بارے میں کہا جاتا ہو کہ یہ ازلی اور ابدی ہے، کیوں کہ قانون میں ارتقا کا عمل جاری وساری ہے۔

خیال رہے کہ تمام اَخلاقی مباحث کے پس منظر میں 'شر' (evil) کے موجود ہونے کا سوال ایک عقدۂ لاینحل کے طور پر ہر حال میں موجود رہتا ہے۔ مختلف مفکرین نے اسے مختلف انداز میں حل کرنے کی کوششیں کی ہیں، لیکن اَخلاقیات کے علما اور طالب علم اس بات کو اچھی طرح سے جانتے ہیں کہ کون سا حل واقعی حل ہے یا کچھ اَور سوال پیدا کر دیتا ہے۔

ان مباحث سے قطعِ نظر، آیئے، ہم یہ دیکھیں کہ مذہب اور قانون کا آپس میں کیا تعلق ہے اور اگر اس تعلق کو ختم کر دیا جائے تو قانون کی کیا حیثیت رہ جائے گی؟ دیکھا جائے تو مذہب صداقت کا مبلغ ہے اور صداقت حقیقت کی اعلیٰ ترین قدر کا نام ہے۔ صداقت تمام اچھائیوں اور نیکیوں کا سرچشمہ ہے۔ یہ مذہب کی طرف سے ٹھونسا ہوا اصول نہیں، بلکہ یہ انسانی ضمیر کی آواز ہے۔ غور کرنے سے واضح ہوگا کہ قانون بہت حد تک صداقت کے تصور پر استوار ہے۔ قانون کا ایک بہت بڑا حصہ قانونِ شہادت پر مبنی ہے، اسی طرح قانون عدل اور انصاف کے تصور کو uphold کرتا ہے، جو دراصل اَخلاقی (اور اس اعتبار سے مذہبی) تصورات ہیں۔ بہر حال، اگر قانون کو سچی شہادت میسر نہ آسکے تو قانون بازیچۂ اطفال بن جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ دُنیا کی تمام عدالتیں اس مفروضے پر عدل وانصاف کے عمل کو جاری رکھتی ہیں کہ اسے سچی شہادتیں میسر آرہی ہیں۔ اب سچ بولنا ایک ایسا عمل ہے، جس کی تلقین زیادہ تر مذہب ہی کے فرائض میں شامل ہے۔ یہاں گواہی دینے کے عمل کو ذہن میں رکھا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ کسی معاملے کی 'حقیقت' تک پہنچنے کے لیے قانون کو مذہب کی معاونت کی کتنی ضرورت ہے؟ بہت دن ہوئے (لیکن یہ بیسویں صدی کی وسطی دہائیوں کی بات ہے) ملکہ برطانیہ کی کورٹ آف اپیل کے جج سر الفریڈ ڈیننگ Sir Alfred Denning نے اپنی کتاب *The Changing Law* میں مذہب اور

قانون کے تعلق پر طویل بحث کی تھی۔ موصوف نے اس بحث کے اختتام پر لکھا:

بلاشبہ [اس بحث کا] آخری نتیجہ یہ ہے کہ اگر ہم حسن اور عدل کے متلاشی ہیں تو ہم اسے بحث مباحثوں اور مناظروں کے ذریعے سے، مطالعے اور غور وفکر کے ذریعے سے دریافت نہیں کر سکتے۔ صداقت اور انصاف تک رسائی نیکوکاری اور دِین داری کی وساطت سے ہوسکتی ہے۔ سچائی اور انصاف کی پہچان رُوح کو ہے اور رُوح کو زندگی اور جلا مذہب کے طفیل ہی ملتی ہے۔ قانون تو سچائی اور انصاف کو نافذ اور منطبق کرنے کا محض ایک ناقص اور ادھورا وسیلہ ہے، جس کا ظہور خارجی لین دین اور ظاہر کے معاملات میں ہوتا ہے۔ جس دن رُوے زمین پر سے مذہب کا خاتمہ ہو جائے گا، اس دن زمین پر سے سچائی اور عدل کا بھی جنازہ اٹھ جائے گا۔ اپنے اجداد کے مذہب سے دُور ہوئے اور دُور رہتے ہوئے ہم پر مدت ہاے دراز گذر چکی ہیں [ظاہر ہے کہ یہاں مصنف کی مراد دینِ مسیحی سے ہے]، آیئے، ہم اس کی طرف لوٹیں، کیوں کہ صرف یہی ایک شے ہے، جو ہمیں بچاسکتی ہے۔[۱۱]

اَخلاقی قوانین اور سیاسی قوانین میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ اَخلاقیات کے پاس کوئی الگ سے قوتِ حاکمہ نہیں، اس کی اصل قوتِ حاکمہ انسان کا ضمیر ہے، جو اسے صائب عمل کرنے اور غیر صائب سے بچنے کا حکم دیتا ہے۔ سیاسی قوانین ہر حالت میں واجب العمل ہوتے ہیں، کوئی چاہے یا نہ چاہے، ان پر عمل لازمی ہوتا ہے اور عمل نہ کرنے کی صورت میں، نیز بعض قوانین کی خلاف ورزی کی صورت میں تعزیر کا مستوجب ہونا ناگزیر ہوتا ہے۔ اَخلاقیات کی یہ اہمیت ضرور ہے کہ وہ سیاسی قانون سازی کے ذریعے انسانوں کے لیے حصولِ خیر کو ممکن بناتی ہے۔ معاشروں کے اَخلاقی شعور کی تربیت اس لیے ضروری ہوتی ہے کہ اس سے قانون سازی میں اَخلاقی اہداف کو پیشِ نظر رکھنا آسان ہو جاتا ہے۔ قانون کا تعزیری پہلو ایک بہت بڑا موضوع ہے، جس میں تعزیر و سزا کے دو بڑے اور بنیادی تصورات سے بحث کی جاتی ہے اور وہ دو بڑے بنیادی اصول ہیں: سزا براے عقوبت اور سزا براے اصلاح۔ عصرِ حاضر کی دُنیاے فہم و دانش دوسرے اصول کو زیادہ اہمیت دیتی ہے، اگرچہ سزا براے عقوبت کا نظریہ بھی ابھی تک ترک نہیں کیا جاسکا۔ اس مضمون کو ہم راشڈل کے ایک پیراگراف پر ختم کرتے ہیں، جس میں اَخلاقیات کے امید افزا پہلو ہمیں خیر و فلاح کی طرف راغب کرتے ہیں۔ راشڈل کے الفاظ میں:

کوئی خیر ایسا خیر نہیں ہے، جو کسی فرد یا افراد کا خیر نہ ہو...... ایک فاکرانہ (حکیمانہ) اَخلاقی شعور کا

یہ حکم ہے کہ ہم اس اچھی زندگی کا [جس پر پہلے بحث گذر چکی ہے] زیادہ سے زیادہ افراد کے لیے بڑے سے بڑا حصہ حاصل کریں۔ بے شبہ یہ صحیح ہے کہ جب یہ ذیلی سوال پیدا ہو کہ افراد کی بڑی سے بڑی تعداد اچھی زندگی سے کس طرح بہرہ مند ہو سکتی ہے تو ہم پر لازم ہو جاتا ہے کہ معاشرے کے ان تمام خصوصیات کو ذہن نشین کریں، جن پر یہ اصول کہ معاشرہ ایک عضویہ ہے، زور دیتا ہے، یعنی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کا فائدہ لازمی طور پر دوسرے کے نقصان کے مرادف نہیں ہے۔[۱۲]

یہ ایک اچھا خیال ہے، لیکن خیال رہے کہ راشڈل صاحب یہاں مساوات کے ہمہ گیر اصول سے صرفِ نظر کرتے ہوئے افراد کی بہتری پر زور دے رہے ہیں۔ یہ اَور بات ہے کہ افراد ہی سے معاشرہ تشکیل پاتا ہے، لیکن خیر کے حصول کو ایک ہمہ گیر اصول بنانا خود اَخلاقیات کی رُوح کا تقاضا بھی ہے۔

❁

حوالے اور حواشی:

۱۔ ویلہلم نیسل، ڈاکٹر: مختصر تاریخ فلسفہ یونان، مترجمہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، ص۷۹
نوٹ: ڈاکٹر ویلہلم نیسل (۱۸۶۵ء-۱۹۵۹ء) جرمن ماہر لسانیات اور فلسفی، جس کے بارے میں زیادہ معلومات دستیاب نہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اس کتاب کو براہِ راست جرمن زبان سے اردو میں ترجمہ کیا تھا۔

۲۔ مختصر تاریخ فلسفہ یونان، ص۱۳۰

۳۔ محمد لطفی جمعہ: تاریخ فلاسفۃ الاسلام، مترجمہ میر ولی الدین، ص۵۳

۴۔ راشڈل، ہیسٹنگز: نظریۂ خیر و شر کی پہلی کتاب، مترجمہ خواجہ عبدالقدوس، ص۲۷۷، ۲۷۸

۵۔ ایضاً

۶۔ پروفیسر ولیم للی، فلسفے کے برطانوی نژاد استاد۔ بیسویں صدی کے وسطی عشروں میں خاصے طویل عرصے تک گورنمنٹ کالج، لاہور (موجودہ گورنمنٹ کالج یونی ورسٹی، لاہور) میں فلسفے کے استاد تھے۔ خلیق اور حلیم تصور کیے جاتے تھے۔ ان کی تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ خود کو سامراج کا نمائندہ تصور کرتے تھے۔ ۱۹۵۵ء میں وہ برطانیہ کے King's College, Aberdeen میں تھے، جہاں انھوں نے اپنی کتاب *An Introduction to Ethics* کا دیباچہ لکھا اور اعتراف کیا کہ انھوں نے ایک طویل عرصے تک میکنزی کی کتاب *A Manual of Ethics* پنجاب یونی ورسٹی کی نصابی کتاب کے طور پر

پڑھائی، اس لیے ان کی کتاب کی اسکیم لاشعوری طور پر اس سے متاثر ہو سکتی ہے۔

۷۔ ولیم لِلی۔ *An Introduction to Ethics*۔۱۹۵۱ء، ص۱۳۴

۸۔ ایضاً، ص۱۳۵

۹۔ انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی جلد۷، دوسرا ایڈیشن، ص۳ تا۷

۱۰۔ ایضاً، ص۸۰

۱۱۔ سرالفریڈ ڈیننگ (بعدازاں لارڈ ڈیننگ) بیسویں صدی میں برطانیہ کی قانونی دُنیا کے اہم ترین لوگوں میں سے تھے۔ جس زمانے میں انھوں نے محولہ بالا کتاب یا مضمون لکھا، اُس وقت وہ برطانیہ کے لارڈ جسٹس آف اپیل (Lord justice of Appeal) تھے۔ اس منصب پر وہ ۱۹۴۸ء سے ۱۹۵۷ء تک فائز رہے۔ بعدازاں وہ اس سے بھی بلندتر مناصب پر فائز ہوتے رہے۔ محولہ بالا عبارت راقم کی زمانۂ طالب علمی میں لکھی ہوئی ایک تحریر میں موجود ہے، تاہم جس کتاب کا حوالہ دیا گیا ہے، افسوس ہے کہ تلاش کے باوجود اس کا سراغ نہیں مل سکا۔ ہوسکتا ہے کہ یہ کتاب ان کی کسی اَور تصنیف کا حصہ بنا دی گئی ہو۔ لارڈ ڈیننگ ۱۸۹۹ء میں پیدا ہوئے اور ۱۹۹۹ء میں سو سال کی عمر میں انتقال کیا۔ اس خیال کا اظہار انھوں نے اپنی زندگی کے آخری عشروں میں بھی کیا کہ قانون اور اَخلاق کا بہت گہرا رشتہ ہے اور اَخلاقیات مذہب کے بغیر ممکن نہیں۔ ان کا یہ جملہ مشہور ہے کہ:

Without religion there is no marality, and without morality there is no law.

لارڈ ڈیننگ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ فیصلے لکھتے ہوئے مدعی اور مدعا علیہ کے الفاظ لکھنے کی بجائے ان کے نام لکھتے تھے اور فیصلوں میں واقعاتِ مقدمہ کو کہانی کے انداز میں بیان کرتے تھے۔ وہ گہری مذہبیت کے حامل، لیکن ترقی یافتہ ذہن کے مالک تھے؛ لیکن کہا جاتا ہے کہ ان کے مذہبی عقائد ان کے فیصلوں پر اثر انداز ہوتے تھے۔ ۱۹۶۰ء کی دہائی کے معروف پرفیوموکیس میں انھوں نے ہی فیصلہ دیا تھا۔ ۱۹۶۴ء میں انھوں نے پاکستان اور بھارت کا دَورہ بھی کیا۔ بھارت میں وہ جے پور اور مدراس بھی گئے اور بھارت کے اُس وقت کے وزیر اعظم پنڈت جواہر لال نہرو سے بھی گفتگو کی۔

۱۲۔ راشڈل، ہیسٹنگز: نظریۂ خیر و شر کی پہلی کتاب، ص۳۴۳

کتابیات:

- راشڈل، ہیسٹنگز: نظریۂ خیر و شر کی پہلی کتاب، مترجمہ خواجہ عبدالقدوس۔ حیدرآباد دکن: مطبع جامعہ عثمانیہ ۱۹۳۸ء
- محمد لطفی جمعہ: تاریخ فلاسفۃ الاسلام، مترجمہ میر ولی الدین۔ حیدرآباد دکن: مطبع عثمانیہ، ۱۹۴۱ء
- ولیم لِلی: *An Introduction to Ethics*۔۱۹۵۱ء

⊙ ویلہلم نیسل، ڈاکٹر: مختصر تاریخِ فلسفہ' یونان، مترجمہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم۔ حیدر آباد دکن: مطبع جامعہ عثمانیہ، ۱۹۳۴

انسائیکلوپیڈیا:

⊙ انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی جلد ۷، دوسرا ایڈیشن، ۲۰۰۵

□□□

ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر*

ابانؒ بن عثمانؓ......اوّلین سیرت نگار

مسلمانوں میں تاریخ نویسی کا آغاز مغازی اور سیر سے ہوا۔ مغازی کی روایت اور درس کی ابتدا عہد خلافتِ راشدہ میں ہو چکی تھی اور پہلی صدی ہجری ابھی اپنے اختتام کو نہیں پہنچی تھی کہ مغازی و سیرت کی ابتدائی کتابیں مدوّن ہو چکی تھیں۔

قبل از اسلام عربوں میں تاریخ نگاری کا کوئی چلن نہیں تھا، تاہم یمنی عربوں کے پاس تاریخ نگاری کی روایت ضرور تھی اور ان کے پاس کچھ تاریخی تحریری سرمایہ بھی تھا۔ پھر عربوں کی حماسی شاعری، ایام العرب کے منظوم تذکرے اور علم الانساب کی وجہ سے ان کے پاس ایک تاریخی سرمایہ جمع ہو گیا تھا، جس نے آگے چل کر تاریخ نگاری کی روایت قائم کرنے میں عربوں کی مدد کی۔ ماضی کی شاندار روایات کو یاد رکھنا اور آبا و اجداد کے محاسن و مفاخر کو بیان کرنا قدیم زمانے سے دُنیا کی قوموں کا محبوب مشغلہ رہا ہے۔ عرب جاہلیہ کے یہاں بھی اس کا خاص اہتمام تھا۔ وہ اپنے قصائد و اشعار اور قصص و انساب کے ذریعہ آنے والی نسلوں کو آبائی اور قبائلی روایات سے آگاہ کرتے تھے۔ ان کے یہاں جود و سخا، ایفائے عہد، مہمان نوازی، قبائلی حمیت، حق جواز جیسے امور بہترین اَوصاف شمار کیے جاتے تھے اور باہمی جنگ و جدل، قومی ایام و وقائع، احساب و انساب کی داستانیں بڑے فخر سے سنی اور سنائی جاتی تھیں۔ عربوں میں نوشت و خواند کا رواج بہت کم تھا۔ اپنے خداداد حافظہ کی وجہ سے وہ بڑی حد تک اس سے مستغنی تھے، اس لیے قبائلی اور قومی مفاخر و محاسن کو آنے والی نسلوں تک زبانی طور پر پہنچاتے تھے، اس کے لیے خاص اہتمام کرتے تھے۔ باہمی مفاخرہ کی مجالس بپا کی جاتی تھیں، مشاعرے منعقد ہوتے تھے۔ چاندنی راتوں میں کھلی جگہ پر جمع ہو کر اپنے قبائل کے بہادُرانہ کارنامے سنائے جاتے تھے۔ یمن اور شام سے متصل قبائل اپنے بادشاہوں کے واقعات بھی بیان کرتے تھے۔[1]

جب نزولِ قران کا سلسلہ شروع ہوا، جس میں متعدد مقامات پر امم سابقہ اور انبیا کے قصص و

* ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبۂ تاریخ اسلامی، کراچی یونی ورسٹی، کراچی

واقعات بیان کیے گئے ہیں تو مسلمانوں میں فطری طور پر تاریخ سے دلچسپی پیدا ہونی شروع ہوئی۔ قران کی تفسیر نے ایک زبردست تاریخی سرمایہ بھی فراہم کردیا تھا، لہٰذا عربوں نے تاریخ نویسی شروع کردی۔ ابتدأ مدینہ منورہ میں قران کے علاوہ جو چیزیں ضبطِ تحریر میں لائی گئیں، وہ یا حدیث تھی یا مغازی وسیرۃ؛ آخرالذکر تاریخ ہی کا ایک معتبر جزو ہے۔

تاریخ نویسی میں مغازی وسیرت کی طرف عربوں کے رجحان کی وجہ بڑی فطری تھی، رسول اللہ سے محبت وعقیدت نے جہاں انھیں آپ کے اقوال، افعال، شمائل اور زندگی کے دیگر معاملات کو محفوظ کرنے کی طرف متوجہ کیا، وہیں بیش تر عرب چوں کہ قبائلی طرزِ زندگی کے عادی تھے اور قبائلی نظام میں جنگی معرکوں اور مہمات پر بڑا زور ہوتا ہے، لڑائیوں اور جنگوں کے حالات و واقعات کو محفوظ رکھنا اور وقت ضرورت ان کو بیان کرنا، اپنے اجداد کا تذکرہ اور اپنے قبیلے کے اوصاف فخر کے ساتھ بیان کرنا، قبائلی زندگی کا لازمہ ہے؛ انھی وجوہات کی بنا پر جب عربوں نے تاریخ کی طرف توجہ کی تو سب سے پہلے غزوات اور جنگوں کی تفصیلات ضبطِ تحریر میں لائی گئیں اور انھیں مغازی وسیر کا نام دیا گیا۔

حدیث ہی کی طرح سیرت نگاری کا آغاز بھی مدینہ منورہ سے ہوا۔ آگے چل کر جب یہ فن عراق میں بھی پھیلا تو اپنے رجحانات کے حوالے سے سیرت وتاریخ نگاری کے باقاعدہ دو دبستان بن گئے۔ پہلا دبستانِ مدینہ تھا، جو بنیادی طور پر اسلامی فکر کا ترجمان اور رسول اللہ کی سیرت اور اسلام کی ابتدائی تاریخ کے ساتھ مخصوص تھا۔ دوسرا دبستانِ عراق (کوفہ، بصرہ، بغداد) تھا، جو قبائلی زندگی اور تاریخی مطالعات کے دیگر مختلف پہلوؤں سے متعلق تھا۔

....

مدینہ وہ شہر تھا، جو رسول اللہ اور ان کے ساتھیوں کی ہجرت گاہ تھا۔ یہی وہ شہر تھا، جس نے اسلام کو پناہ دی اور پروان چڑھایا۔ سارے اسلامی علوم پہلے پہل مدینہ ہی میں پروان چڑھے۔ یہاں صحابہ کرام اور ان کے بعد تابعین کی بہت بڑی تعداد آباد تھی، جنھوں نے علوم القران اور حدیث ومغازی کے حوالے سے بہت کام کیا۔ مدنی اسکول پر حدیث اور روایت کے خاص اثرات پڑے۔ یہ 'تدقیق' اور 'محافظت' کے لیے معروف ہوا۔ اس مرکز میں روایات کی محافظت، حکومت کے شام منتقل ہوجانے کے بعد بھی رہی۔ وہ قریش کے طبقہ اشراف کا صرف گہوارہ ہی نہیں تھا، بلکہ ثقافتِ اسلامیہ کا مرکز بنا رہا؛ یہاں تک کہ اس کی علمی قیادت کا خاتمہ بغداد نے کیا، چناں چہ بغداد

نے سیرت اور مغازی پر، جو خاص مدینے کے فنون تھے اور پھر حدیث پر بھی اپنا قبضہ جمالیا۔[۲]

علم السیرت کا مدینہ میں فروغ پانا بڑا فطری تھا، کیوں کہ یہ دعوتِ اسلامیہ کا وطن اصلی رہا ہے اور یہیں سے اسلام پھیلا؛ اس لیے سیرت نے بھی مدنی لباس پہن لیا اور ان خصوصیات کی حامل ہوگئی، جو اہل حجاز سے منسوب ہیں؛ یعنی حدیث کی طرف ان کا میلان اور نقد سے زیادہ روایت پر زور۔ عباسی عہد کے آغاز میں مدنی علمائے سیرت کے حریف پیدا ہونے لگے۔ یہ لوگ نہ صرف بغداد، بصرہ اور کوفہ میں تھے، بلکہ مصر میں بھی تھے۔ یہ طبقہ ہر چند سیرت ابن اسحاق سے متاثر تھا، جو اہل مدینہ کے میلان کی نمائندہ ہے، لیکن عراقی رجحان نے بہت جلد فوقیت حاصل کرلی؛ جو نقد، ایجاد اور عقلیت پسندی کی طرف مائل تھا اور جہاں ان روایاتِ ماثورہ کی چھان پھٹک عقل کی چھلنی میں کی جاتی تھی، جو اہل مدینہ کی کتابوں میں پائی جاتی تھیں۔[۳]

جن اسلامی علوم وفنون کی ابتدا مدینہ منورہ سے ہوئی، ان میں حدیث اور فقہ کی طرح سیر ومغازی کا علم بھی شامل ہے اور ایسا ہونا بڑا فطری تھا، کیوں کہ مدینہ میں ہی جہاد فرض ہوا، یہیں سے غزوات وسرایا کی مہمات روانہ ہوتی تھیں اور یہیں واپس آتی تھیں۔ یہ ہزاروں صحابہ مدینہ ہی میں مقیم ہوتے تھے اور سیر ومغازی کے واقعات بیان کرتے تھے۔

عہد رسالت میں مدینہ منورہ میں صحابہ کی تعداد ہزار ہا تھی۔ غزوۂ تبوک، جو عہد رسالت کا آخری غزوہ تھا، اس کے شرکا کی تعداد کا اندازہ تیس ہزار لگایا گیا ہے۔[۴] ایک اندازے کے مطابق جب رسول اللہؐ نے انتقال فرمایا تو ایک لاکھ چوبیس ہزار صحابہ کرام مملکت کے طول وعرض میں پھیلے ہوئے تھے۔ ان میں سے وصالِ نبویؐ کے وقت عین مدینہ منورہ میں تیس ہزار صحابہ موجود تھے۔[۵]

ان ہی حضرات نے مدینہ میں سیر ومغازی کی روایت کی اور غزوات وسرایا کی کیفیات و واقعات بیان کیے۔ بیش تر اصحاب حدیث بیان کرنے میں محتاط، تاہم جنگوں کے واقعات کی روایت کرنے میں سہولت محسوس کرتے تھے۔ کچھ حضرات خاص خاص واقعات کی روایت کرتے تھے اور لوگ ان کی خدمت میں حاضر ہوکر خاص طور سے یہ واقعات سنا کرتے تھے۔ حضرت صہیب بن سنان رومی، جو تقریباً تمام غزوات میں رسول اللہؐ کے ساتھ شریک ہوئے تھے؛ جب لوگ ان سے حدیث کے بارے میں سوال کرتے تو وہ کہا کرتے: 'میں رسول اللہؐ کی حدیث بیان نہیں کروں گا، البتہ اگر تم لوگ چاہو تو آپ کے غزوات اور اسفار بیان کروں۔'[۶]

بہت سے صحابہ کا اپنا میدانِ تخصص تھا اور غزوات میں اپنے اور دوسروں کے خاص خاص واقعات بیان کیا کرتے تھے؛ مثلاً طلحہ بن عبید اللہ غزوۂ احد کے واقعات بیان کرتے تھے۔[۷] حضرت عبدالرحمٰن ابن عوف غزوۂ بدر میں معاذ اور معوذ کے ہاتھوں ابوجہل کی ہلاکت کا واقعہ نہایت اچھے انداز سے روایت کرتے تھے اور اس واقعہ کے خاص راوی تھے؛ یہاں تک کہ ان کی اولاد اس واقعہ کو خاندانی روایت کے طور پر بیان کرتی تھی اور اہل علم اس کو لکھتے تھے۔[۸]

جنگوں سے ہٹ کر دیگر واقعات کی روایت بھی بعض اوقات خاص خاص اصحاب ہی کرتے تھے، باقی سب ان سے سمع کرنے جاتے تھے؛ مثلاً حضرت عائشہ صدیقہ سے واقعۂ افک کی طویل روایت کو سن کر نقل کرنے والوں میں ان کے بھانجے عروہ بن زبیر، سعید بن مسیب، علقمہ بن وقاص اور عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود شامل ہیں۔[9]

حضرت عقیل بن ابوطالب قبیلہ قریش کے انساب و ایام العرب کے سب سے بڑے عالم مانے جاتے تھے۔ لوگ ان سے مسجد نبوی میں اس کی تعلیم حاصل کرتے تھے اور وہ نہایت اہتمام سے تکیہ لگائے ہوئے لوگوں کو معلومات فراہم کرتے تھے۔ ان کے حال میں لکھا ہے: وہ قریش کے سب سے بڑے عالم انساب اور قریش کی جنگوں کے سب سے بڑے عالم تھے۔ مسجد نبوی میں ان کے لیے خاص طور سے تکیہ رکھا جاتا تھا اور لوگ ان کے پاس جمع ہو کر نسب اور ایام العرب کا علم حاصل کرتے تھے۔[۱۰]

مدینہ میں حضرت عروہ بن زبیر کی مستقل درس گاہ 'کُتّابِ عروہ' کے نام سے مشہور تھی، اسی میں وہ درس دیا کرتے تھے۔ یہ درس گاہ مسجد نبوی کے باب السلام اور مصلی (مسجد غمامہ) کے درمیان مسجد بنی زریق کے قریب واقع تھی۔ اس علاقہ میں حضرت عمار بن یاسر، حضرت ابوہریرہ، حضرت عبدالرحمٰن بن حارث کے مکانات تھے اور حضرت عبدالرحمٰن بن حارث کے مکان کی ایک کھڑکی 'کُتّابِ عروہ' کی طرف کھلتی تھی۔[۱۱]

مدینہ میں مغازی کی مشہور درس گاہ حضرت عبداللہ ابن عباس کی مجلس درس تھی۔ اس میں علم المغازی پر درس کا دن مقرر تھا۔ حضرت عبداللہ بن عباس اپنی مجلس درس میں ایک دن صرف فقہ، ایک دن تفسیر، ایک دن مغازی، ایک دن شاعری اور ایک دن صرف ایام العرب بیان کرتے تھے۔ لوگ اپنی پسند اور ضرورت کے اعتبار سے ان مجالس میں شریک ہوتے تھے۔ سیر اعلام النبلا

کی ایک روایت، جو قاضی اطہر مبارک پوری نے اپنی کتاب تدوین سیر و مغازی میں بیان کی ہے۔[۱۲] اس کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ عبداللہ بن عباس کی یہ علمی مجلس عموماً شام میں منعقد ہوا کرتی تھیں؛ شاید اس لیے کہ دن میں لوگ امور معیشت میں مصروف ہوتے تھے۔

حضرت سعد بن ابی وقاص اپنے لڑکوں کو مغازی کی تعلیم دے کر غزوات میں ثابت قدمی، بہادری اور جواں مردی کی دعائیں یاد کراتے تھے اور اسلامی غزوات کو آبائی شرف بتا کر ان کو یاد رکھنے کی تلقین فرماتے تھے۔ ان کے ایک بیٹے محمد بن سعد بن ابی وقاص کا بیان ہے: ہمارے والد ہم لوگوں کو مغازی اور سرایا کی تعلیم دیتے تھے اور کہتے تھے کہ اے بیٹو! یہ تمھارے آبا و اجداد کا شرف ہیں۔ تم لوگ ان کو یاد رکھو، ضائع نہ کرو۔[۱۳]

مدینہ منورہ کی معاشرتی و علمی زندگی کا یہ بڑا تابناک پہلو ہے کہ وہاں انصار و مہاجرین، ان کی اولاد اور اعیان و اشراف کی مجلسیں برپا ہوا کرتی تھیں۔ بہت سے اہل علم کی انفرادی مجلسیں منعقد ہوتی تھیں، جن میں مختلف موضوعات پر دینی و علمی مذاکرے ہوتے تھے۔ ان میں سیرت اور مغازی کے بھی تذکرے ہوتے تھے۔ فن مغازی کے حوالے سے جن جلیل القدر علما کی محفلیں جمتی تھیں، ان میں عروہ بن زبیر (م ۹۴ھ)، ابان بن عثمان (م ۱۰۵ھ) عاصم بن عمر بن قتادہ (م ۱۲۰ھ)، محمد بن مسلم بن شہاب زہری (م ۱۲۴ھ)، شرحبیل بن سعد (م ۱۲۳ھ)، عبدالملک بن ابوبکر بن حزم انصاری (م ۱۵۱ھ) اور عبداللہ بن جعفر (م ۱۷۰ھ) کے نام اہم ہیں۔ یہ ہم عصر و ہم وطن علمائے سیر و مغازی یک جا بیٹھ کر مذاکرے کرتے اور سننے والے اپنے اپنے ظرف، حوصلے اور ذوق کے مطابق حصہ لیتے۔ مروان بن حکم اپنے دورِ امارت میں مدینہ منورہ کے علمائے صحابہ و تابعین کی مجلسیں منعقد کر کے ان سے استفادہ کرتا تھا اور ان سے امورِ مملکت کے بارے میں مشورہ کر کے ان کے فیصلے پر عمل کرتا تھا۔[۱۴]

ان فکری مجالس میں مدینہ منورہ کی 'مجلس القلادۃ' بہت مشہور تھی، جس میں عبداللہ بن عباس، عبیداللہ بن عدی بن خیار، عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن ابو ربیعہ مخزومی، ابو یسار بن عبدالرحمٰن بن عبیداللہ، موسیٰ بن طلحہ بن عبیداللہ، عبدالرحمٰن بن عبد قاری جیسے پایے کے صحابہ و تابعین اس مجلس میں شریک ہوتے تھے، اسی لیے اس کا نام 'مجلس القلادۃ' تھا۔ یہ مجلس روزانہ رات کو منعقد ہوتی تھی۔ کسی زمانے میں حضرت معاویہ بھی اس کے رکن تھے۔ جب وہ شام چلے گئے تو مدینہ سے

آنے والوں سے 'مجلس القلادہ' کے بارے میں خاص طور پر پوچھا کرتے تھے اور کہتے تھے: جب تک 'مجلس القلادہ' قائم رہے گی، مدینہ آباد رہے گا۔[۱۵] مروان بن حکم کے دورِ امارت کے دَوران ایک ناگوار واقعہ کے بعد یہ مجلس ہمیشہ کے لیے بند گئی۔[۱۶]

الغرض صحابہ اور تابعین کے زمانے میں سیر و مغازی کا تذکرہ مسلمانوں کا محبوب مشغلہ تھا۔ وہ طرح طرح سے اٹھتے بیٹھتے، چلتے پھرتے، باتوں باتوں میں، عمومی اور خصوصی مجلسوں میں، مساجد کے حلقہ ہاے درس میں اور میدانِ جہاد میں ان کا ذکر کرتے؛ غزوات کے مقامات و مشاہد اور مقابر کی زیارت کرتے۔ یوں تو مغازی و سیر کا چرچا مکہ مکرمہ، بصرہ، کوفہ اور شام وغیرہ میں بھی تھا، لیکن مدینہ اوّلین مدرسۃ المغازی تھا۔ جس طرح سے علوم القران اور حدیث کا آغاز مدینہ طیبہ سے ہوا، اسی طرح سیر و مغازی کا اوّلین مرکز بھی مدینہ ہی تھا، لہٰذا بڑی فطری سی بات ہے کہ سیر و مغازی کی ابتدائی کتب کی تدوین بھی مدینہ میں ہی ہوئی۔

سیرت اور مغازی کے موضوع پر کتابیں تالیف کرنے والے ابتدائی سیرت نگاروں میں ایک اہم نام ابوسعید ابان بن عثمان (۲۰ھ - ۱۰۵ھ) کا ہے۔ آپ تیسرے خلیفہ راشد حضرت عثمان بن عفان کے بیٹے تھے۔ ان کی والدہ ام عمرو بنت جندب تھیں۔[۱۷] ابن سعد کے مطابق تابعین کے طبقہ اولیٰ میں شامل تھے۔ ابن حجر عسقلانی نے عجلی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ ثقہ کبار تابعین میں سے تھے۔[۱۸]

جنگ جمل میں، جو کہ ۳۶ھ/۶۵۶ء میں حضرت عائشہ اور حضرت علی کے مابین لڑی گئی، یہ حضرت عائشہ کے ہمراہ تھے۔ اس وقت ان کی عمر سولہ برس تھی، تاہم اس کے بعد انھوں نے سیاسی معاملات میں کوئی نمایاں حصہ نہیں لیا۔ عبدالملک بن مروان کے زمانۂ خلافت میں ۷۵ھ میں مدینہ منورہ کے والی مقرر ہوئے، اس منصب پر وہ سات سال تک فائز رہے۔ ابان بن عثمان حادثاتی طور پر یا اتفاقاً عاملِ مدینہ بن گئے۔ واقعہ یہ ہوا کہ عبدالملک بن مروان کے عہد میں مدینہ کے عامل یحییٰ بن حکم بن ابی العاص بن امیہ تھے، جو عبدالملک بن مروان کے چچا تھے۔ ان میں حماقت تھی، ایک بار وہ بغیر اجازت و اطلاع ایک وفد لے کر عبدالملک کے پاس شام چلے گئے اور ابان بن عثمان کو اپنا نائب بنا گئے۔ اس پر ناراض ہو کر عبدالملک نے یحییٰ بن حکم کو معزول کر دیا اور ابان کو مدینہ کی گورنری پر برقرار رکھا۔ وہ سات سال والی رہے، اس دَوران متعدد بار لوگوں کو حج کرایا۔ انھی کی

ولایت کے زمانے میں حضرات جابر بن عبداللہ اور محمد ابن حنفیہ کی وفات ہوئی اور بحیثیت والی، ابان نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔ اس کے بعد عبدالملک نے ابان کو مدینہ کی ولایت سے معزول کر دیا اور ہشام بن اسماعیل کو مدینہ کا والی بنایا۔[۱۹]

ابن سعد ان کی دو بیویوں اور ایک ام ولد کا تذکرہ کرتے ہیں۔ بیویوں میں ایک بنت عبداللہ بن عامر بن کریز بن ربیعہ بن حبیب بن عبد شمس تھیں؛ ان سے سعید نامی بیٹا پیدا ہوا، اسی سعید سے ابان کی کنیت ابوسعید تھی۔ دوسری بیوی اُمِ سعید بنت عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام تھیں؛ ان سے عمرو، عبدالرحمٰن اور اُمِ سعید پیدا ہوئے۔ ایک ام ولد تھیں، جن سے عمر الاصغر، مروان اور ام سعید الصغریٰ پیدا ہوئے۔[۲۰]

انتقال سے ایک سال قبل انھیں فالج ہو گیا تھا۔[۲۱] حجاج بن فرافضہ نے ایک شخص سے روایت کی کہ مَیں ابان بن عثمان کے پاس گیا۔ ابان نے کہا کہ جس نے صبح کے وقت لَا اِلٰهَ اِلَّا اللهُ الْعَظِيْم. سُبْحَانَ اللهِ الْعَظِيْمِ وَ بِحَمْدِهٖ. لَاحَوْلَ وَ لَاقُوَّةَ اِلَّا بِاللهِ کہا تو وہ اس روز ہر بلا سے محفوظ رہے گا۔ اس زمانے میں ابان کو فالج ہو چکا تھا۔ (سائل نے پوچھا ہوگا تو انھوں نے وضاحت کی کہ) حدیث اسی طرح ہے، جس طرح مَیں نے تم سے بیان کی ہے؛ سوائے اس کے کہ جس دن مجھے فالج ہوا، مَیں نے یہ کلمات نہیں پڑھے تھے (یعنی اس دن پڑھنا بھول گئے تھے)۔[۲۲] ان کی وفات مدینہ میں ہوئی۔ تاریخ وفات میں بڑا اختلاف ہے، ۹۶ھ تا ۱۰۵ھ کے درمیان بتائی جاتی ہے، تاہم زیادہ تر تذکرہ نگاروں نے ۱۰۵ھ/۲۴-۷۲۳ء بعہد خلافت یزید بن عبدالملک کو درست قرار دیا ہے۔[۲۳]

علم و فضل میں ان کا بڑا مرتبہ تھا۔ فقہاے مدینہ میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ جداگانہ اندازِ قرات کے حامل تھے۔[۲۴] ابن حبیب بغدادی فصحاے عرب میں ابان بن عثمان کو شمار کرتے ہیں۔[۲۵] حضرت زید بن ثابت ان کے شیخ الکل تھے اور ابان انھی کے فقہی و اجتہادی مسلک کے ترجمان تھے۔ حضرت زید بن ثابت کے بارہ مخصوص تلامذہ میں، جو ان کے فقہ کے ترجمان و ناشر ہیں، ان میں ابان بن عثمان بھی ہیں۔

ابان نے اپنے والد عثمان بن عفان، اُسامہ بن زید بن حارثہ اور زید بن ثابت سے روایت کی ہے، جب کہ ابان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے عبدالرحمٰن، عمر بن عبدالعزیز، ابوالزناد،

محمد ابن شہاب زہری اور عُبیہ بن وھب وغیرہ شامل ہیں۔ عمرو بن شعیب کا کہنا ہے: مَیں نے ان سے زیادہ حدیثِ فقہ کا عالم نہیں دیکھا۔[۲۶] روایتِ حدیث کے حوالے سے ثقہ مانے جاتے تھے۔ ان کے تلامذہ کی تعداد زیادہ ہے، تاہم ان میں محمد ابن شہات زہری اور مغیرہ بن عبدالرحمٰن زیادہ مشہور ہیں۔ مؤخرالذکر ان کی کتاب المغازی کے راوی ہیں۔[۲۷]

ان کی کتاب، مغازی پر لکھی جانے والی قدیم کتابوں میں شامل تھی، بلکہ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے مغازی کی سب سے پہلی کتاب مرتب کی تھی، جسے مغیرہ بن عبدالرحمٰن نے روایت کیا تھا۔[۲۸] یہ کتاب ۸۲ھ سے پہلے لکھی جا چکی تھی، مگر ایک خاص واقعہ کی وجہ سے اس کی روایت و اشاعت بہت محدود طریقے پر ہوئی۔ ۸۲ھ میں، جب کہ عبدالملک بن مروان کا زمانہ خلافت تھا؛ سلیمان بن عبدالملک، جو اس وقت ولی عہد تھا؛ حج اور زیارت کے سلسلے میں مدینہ منورہ حاضر ہوا۔ مدینہ کے اعیان و اشراف نے اس کا استقبال کیا۔ چوں کہ اس وقت ابان بن عثمان گورنر مدینہ تھے، لہٰذا وہ بھی پہنچے۔ سلیمان بن عبدالملک نے ابان بن عثمان، ان کے بھائی عمرو بن عثمان اور ابوبکر بن عبداللہ بن ابواحمد کے ساتھ مدینہ منورہ کے مقدس مقامات کی زیارت کی۔ جن جگہوں میں رسول اللہؐ نے نماز پڑھی یا صحابہ شہید ہوئے، ان مقامات کو دیکھا۔ جبل اُحد، مشربہ ام ابراہیمؑ کی زیارت کرتا ہوا قبا تک گیا اور ہر مقام و مشہد کے بارے میں اپنے ہم رکاب علما سے معلومات حاصل کرتا رہا اور یہ حضرات اس کو تفصیلات بتاتے رہے۔ قبا پہنچ کر اس نے ابان بن عثمان سے کہا کہ آپ میرے لیے رسول اللہؐ کی سیرت و مغازی پر ایک کتاب مرتب کر دیں۔ ابان نے جواباً کہا کہ یہ کتاب تو مَیں پہلے ہی مرتب کر چکا ہوں۔ سلیمان نے دس کاتبوں کو مقرر کیا اور ان کی کتاب کو نقل کرنے کا حکم دیا۔ کھال پر یہ کتاب نقل ہو کر جب سلیمان بن عبدالملک کے ہاتھ میں پہنچی اور اس نے کتاب میں عقبہ اولیٰ، عقبہ ثانیہ اور غزوۂ بدر میں انصار کا تذکرہ دیکھا تو کہنے لگا کہ مَیں ان لوگوں کو ان فضائل کا مستحق نہیں سمجھتا۔ یہ سن کر ابان بن عثمان نے کہا: 'امیر! انصار نے شہید مظلوم (حضرت عثمان) کے ساتھ جو کچھ کیا اور ان کی مدد نہیں کی، اس کی وجہ سے ہم حق بات کہنے سے تو باز نہیں رہ سکتے۔ وہ لوگ ان ہی اَوصاف کے مستحق ہیں، جن کا ذکر ہم نے کتاب میں کیا ہے۔' یہ جواب سن کر سلیمان بن عبدالملک نے کہا کہ 'مجھے اس کتاب کے لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مَیں پہلے اس کے بارے میں امیر المومنین (یعنی عبدالملک بن مروان) سے بات کرلوں، شاید وہ اس کی مخالفت کریں'۔ یہ کہہ کر سلیمان نے کتاب کو پھاڑنے کا حکم دیا اور کہا: 'یہاں سے واپس جا کر

امیر المومنین سے بات کروں گا، اگر انھوں نے رضامندی ظاہر کی تو اس کا لکھنا آسان ہے'۔ اس کے بعد سلیمان نے دمشق پہنچ کر اپنے والد خلیفہ عبدالملک بن مروان سے ابان بن عثمان کی کتاب کے بارے میں بتایا۔ عبدالملک نے کہا: 'ہم ایسی کتاب یہاں کیوں لائیں، جس میں ہمارے لیے کوئی منقبت وفضیلت نہیں ہے۔ ہم اہل شام کو ایسی باتیں بتانا نہیں چاہتے ہیں'۔ سلیمان نے باپ کی یہ باتیں سن کر کہا کہ 'اسی لیے جو نسخہ مَیں نے نقل کرایا تھا، اس کو پھاڑ دینے کا حکم دے دیا تھا، آپ کی رائے مقدم ہے'۔[29]

ہوسکتا ہے، عبدالملک نے ابان بن عثمان کو اسی 'قصور' پر گورنری کے عہدے سے ہٹا دیا ہو۔ جس وقت حضرت عثمان بن عفان خلیفہ راشد کے قتل کا واقعہ فاجعہ ہوا ہے (ذی الحجہ ۳۵ھ/ مئی ۶۵۶ء)، ابان پندرہ سال کے تھے۔ اس مصیبت کے موقع پر انصارِ مدینہ نے حضرت عثمان کا ساتھ نہیں دیا تھا؛ بلکہ بعض مؤرخین کے کہنے کے مطابق، انصارِ مدینہ نے باغیوں کو شہ دی۔ باغی دارِ عثمان میں گھس نہیں پا رہے تھے تو وہ عمرو بن حزم انصاری کے گھر کی کھڑکیوں سے دارِ عثمان میں کودے اور حضرت عثمان کو شہید کر دیا۔ بعض مؤرخین اس پر سوال پوچھتے نظر آتے ہیں کہ کہیں بعض انصار، حضرت عثمان کے واقعہ قتل میں اعانتِ جرم کے مرتکب تو نہیں؟[30] بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابان اموی خلفا وامرا سے خوش نہیں تھے اور ان پر سخت تنقید کرتے تھے۔ ایک بار عبدالملک کے والی مکہ علقمہ بن صفوان بن محدث نے منبر پر حضرت طلحہ اور حضرت زبیر پر سب وشتم کیا اور منبر سے اُتر کر ابان سے کہا: امیر المومنین حضرت عثمان کی شہادت کے بارے میں مداہنت کرنے والوں کو مَیں نے بُرا بھلا کہہ کر آپ کو خوش کر دیا۔ یہ سن کر ابان بن عثمان نے کہا: واللہ یہ بات نہیں ہے، بلکہ تم نے مجھے تکلیف دی۔ میری مصیبت کے لیے یہی کافی ہے کہ تم بھی ان کے خون میں شریک ہو۔[31]

۹۱ھ میں ولید بن عبدالملک نے والی مدینہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کو حکم دیا کہ مسجد نبوی کی دوبارہ تعمیر کر کے اس میں اضافہ کریں۔ انھوں نے حضرت عثمان بن عفان کی تعمیر ختم کر کے مسجد نبوی کی نہایت خوب صورت عمارت بنوائی۔ اس کی تعمیر تین سال میں مکمل ہوئی تو ولید بن عبدالملک مدینہ آیا۔ لوگ اس کے استقبال کے لیے آئے، ابان بھی پالکی پر آئے۔ ولید نے ان سے کہا: آپ کی تعمیر کو ہماری تعمیر سے کیا نسبت ہے؟ ابان بن عثمان نے جواب دیا کہ امیر المومنین! ہماری تعمیر

اس سے بہتر تھی۔ ولید نے وجہ دریافت کی تو بتایا کہ ہماری تعمیر مسجد کی تعمیر تھی اور آپ لوگوں کی تعمیر، کلیسا کی تعمیر ہے۔ اتنا کہہ کر جواب کا انتظار کیے بغیر چلے گئے۔ ولید دُور تک ان کو دیکھتا رہا کہ یہ ابان بن عثمان بن عفان ہیں۔[۳۲]

الغرض ابان نے اپنی کتاب المغازی میں مصلحت وسیاست سے بالاتر ہوکر واقعات اور حقائق بیان کیے، جس کی وجہ سے اس کی روایت عام طور سے نہیں ہو سکی۔ ظاہر ہے، جس کتاب کو خلیفہ وقت نے جلوادیا ہو، اس کی روایت عام نہیں ہوسکتی۔ ان کے تلامذہ میں صرف مغیرہ بن عبدالرحمٰن مخزومی[۳۳] نے ان کے نام سے اس کی روایت کی اور اپنی اولاد اور تلامذہ کو اس کی تعلیم وترغیب دی۔ ان کے پاس ابان بن عثمان کی کتاب المغازی موجود تھی۔ بعد کے مؤرخین نے یا تو ان کی روایات نہیں لیں اور اگر لیں تو ان کا نام نہیں لیا، لیکن مغیرہ بن عبدالرحمٰن مخزومی جب تک حیات رہے، ابان بن عثمان کی کتاب المغازی کے خاص راوی، معلم اور ناشر تھے اور اس وقت تک ابان کی کتاب اموی امرا کے علی الرغم پڑھی پڑھائی جاتی تھی؛ البتہ بعد میں ان کے مقابلے میں عروہ بن زبیر اور ابن شہاب زہری کی کتب ہائے مغازی زیادہ روایت کی جانے لگیں اور ابان بن عثمان کی کتاب المغازی پردۂ اخفا میں چلی گئی۔ مغازی کے کسی مؤرخ ماسوائے یعقوبی نے ابان کی کتاب المغازی کا حوالہ نہیں دیا؛ ہاں کتبِ حدیث میں ان کی بہت سی روایات شامل ہیں۔[۳۴]

بعض متاخرین تذکرہ نگار، ابتدائی سیرت نگاروں میں نام لینے کی حد تک بھی حضرت ابان کا تذکرہ نہیں کرتے: مثلاً شاہ معین الدین احمد ندوی اپنی کتاب تاریخ اسلام (جلد۲) میں جہاں عہد اموی کے علوم وفنون کا ذکر کرتے ہیں، ابان کا اسم شماری کی حد تک بھی تذکرہ نہیں کرتے۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے مقالہ نگار نے یہ غلط اندازہ لگایا ہے کہ کتاب المغازی، جسے ابان بن عثمان کی طرف منسوب سمجھا جاتا ہے، ان کی نہیں، بلکہ ابان بن عثمان بن یحییٰ[۳۵] کی تصنیف ہے۔[۳۶] اس کے لیے وہ یاقوت کی ارشاد الاریب اور طوسی کی فہرس کا حوالہ دیتے ہیں۔ آخر الذکر دستیاب نہ ہوسکی، تاہم اوّل الذکر میں یاقوت حموی ابان بن عثمان بن یحییٰ بن زکریا کا تذکرہ کرتے ہوئے، ان کی کتاب المغازی کا ذکر کرتے ہیں، جس میں رسول اللہؐ سے قبل کے حالات، بعثت، غزوات، سرایا، ان کی وفات، سقیفہ بنو ساعدہ اور حروب ردّہ وغیرہ کے احوال درج ہیں۔[۳۷] لیکن اس سے یہ کیسے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ جو کتاب المغازی ابان ابن الخلیفہ کی

طرف منسوب ہے، وہ غلط ہے؟

ابان بن عثمان عام عربی مزاج کے مطابق شعر کے شوقین تھے۔ ابوالزناد کہتے ہیں کہ مَیں نے مشکل سے ان کی کوئی مجلس ایسی دیکھی ہوگی، جس میں انھوں نے مدینہ کے یہودی شاعر ربیع بن حُقیق کے یہ اشعار نہ پڑھے ہوں:[۳۸]

سَعُِمتُ وَ أمسَیتُ رهنَ الفَرا ش مِنْ جُرم قَومِی ومِن مَغرِم

وَمن سَفَهِ الرَّأی بَعَد النهَی و عَیب الرشادِ وَلَمْ یُفهَم

فَلَوأنَّ قَومی أطَاعُوا الحلِیمَ لَم یَتعدَّوا ولَم یُظلَم

وَلکنَّ قَوی أطَاعُوا الغُوا ةَ ، حَتی تَعکسَّ أهْلُ الدَّم

فأودی السَّفِیهُ برأی الحَلِیم و انتشر الاَمَرلَم یُبرَم

[اب جو میں بستر پر پڑا ہوں تو اپنی قوم کے جرم وخطا سے عاجز ہوں۔

اوران کی احمقانہ حرکتوں سے، جو سمجھانے کے باوجود سرزد ہوئیں، انھوں نے سیدھے راستے میں عیب نکالے اور بات کو سمجھ کر ہی نہ دیا۔

اگر میری قوم نے عاقلوں کی راے پر عمل کیا ہوتا تو نہ ان پر زیادتی ہوتی نہ ظلم ہوتا۔

مگر انھوں نے تو بہکانے والوں کا اتباع کیا، یہاں تک کہ دشمن (کاٹنے کے بعد سانپ کی طرح) اُلٹ گئے۔

احمقوں نے عقل مندوں کے معاملے کا ایسا ستیاناس کر دیا کہ اب کوئی چارۂ کار باقی نہیں رہا۔]

الغرض ابان بن عثمان کی سیرت نگاری، عرب مؤرخین کے آزادانہ اور دیانت دارانہ کام کی بہترین مثال ہے۔ عرب مؤرخین کی تاریخ نگاری کا 'درباری تاریخ نویسی' سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ بیش تر مسلمان مؤرخین اور سیرت نگاروں نے سرکاری سرپرستی کے بغیر آزادانہ طور پر اپنا کام کیا؛ ایسے سیرت نگاروں میں ابان بن عثمان کا نام ہمیشہ احترام سے لیا جائے گا۔

❁

حوالے اور حواشی:

۱۔ اطہر مبارک پوری، قاضی: تدوین سیر و مغازی، ص۳۶-۳۷

۲۔ جوادعلی: تاریخ طبری کے مآخذ، مترجمہ نثاراحمد فاروقی، ص۲۳

۳۔ ایضاً،ص۲۰

۴۔ ابن سعد: طبقات الکبریٰ جلد۲،ص۲۲۳

۵۔ اطہر مبارک پوری: تدوینِ سیر و مغازی،ص۱۶۷

۶۔ ابن سعد: طبقات الکبریٰ جلد۳،ص۲۲۹

۷۔ اطہر مبارک پوری: تدوین سیر و مغازی،ص۳۴ (بحوالہ بخاری، صحیح بخاری، کتاب الجہاد والسیر)

۸۔ ایضاً

۹۔ ایضاً،ص۳۵

۱۰۔ ابن اثیر: اسد الغابہ جلد۳،ص۴۲۳

۱۱۔ اطہر مبارک پوری: تدوین سیر و مغازی،ص۸۳

۱۲۔ ایضاً،ص۸۴

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ طبقات الکبریٰ جلد۵،ص۴۳

۱۵۔ ابن حبیب بغدادی: کتاب المنمق،ص۴۴۵-۴۴۹

۱۶۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حسب معمول ایک رات یہ مجلس جمی ہوئی تھی۔ باتوں باتوں میں مہاجرین اور قریش کا تذکرہ آیا۔ ایک صاحب نے بعض قریشی لوگوں کا ذکر مبالغہ آمیز انداز میں کیا، اس کے جواب میں دوسرے صاحب نے کہا کہ اہل قریش کا مہاجرین کے ساتھ کیا مقابلہ؟ خدا کی قسم! اہل قریش تو موالی (یعنی آزاد کردہ غلام) ہیں، جن کو (فتح مکہ کے موقع پر) مہاجرین نے گھیرے میں لینے کے بعد آزاد کر دیا تھا۔ اس موقع پر رسول اللہ نے اہل قریش سے فرمایا تھا کہ 'لَاتَثْرِيْبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ [یوسف۱۲:۹۲]. اَنْتُمُ الطُّلَقَاءُ' (آج تم پر کوئی ملامت نہیں، تم سب آزاد ہو۔) مروان بن حکم کو اس واقعے کی اطلاع ہوئی تو نمازِ فجر کے بعد منبر پر بیٹھ کر کہنے لگا کہ 'کہاں ہے وہ شخص، جس نے امیر المومنین (یعنی حضرت معاویہ) کو غلام بتایا ہے' اور سخت دھمکی دی۔ یہ معاملہ حضرت عائشہ صدیقہ تک پہنچا، انھوں نے فرمایا: افسوس! مروان اس بات کا انکار کر رہا ہے کہ رسول اللہؐ نے لوگوں کو اپنے قبضے میں لینے کے بعد ان کی جان کو ان ہی کو ہبہ کر دیا ہے۔ مروان نے اس واقعے کی پوری تفصیل حضرت معاویہ کو لکھ بھیجی اور انھوں نے اس کے جواب میں لکھا، فَسدَ واللہ مجلسُ القلادۃ، لعن اللہ مروان اور یہی ہوا کہ اس ناگوار واقعے کے بعد مجلس قلادہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی۔ (ابن حبیب بغدادی: کتاب المنمق،ص۴۴۵-۴۴۹)

۱۷۔ ان کا سلسلہ نسب یہ ہے: ام عمرو بنت جندب بن عمرو بن حُممۃ بن حارث بن رفاعہ بن سعد بن ثعلبہ بن لوئی بن عامر بن غَنم بن دُھمان بن مُنھِب بن دَوس۔ (ابن سعد: طبقات الکبریٰ جلد۵،ص۷۸)

۱۸۔ ابن حجر عسقلانی، شہاب الدین احمد بن علی: تہذیب التہذیب جلد۱، ص۱۲۲

۱۹۔ طبقات الکبریٰ جلد۵، ص۷۸

۲۰۔ ایضاً

۲۱۔ یہ انتہائی شدید فالج تھا، جو مدینہ میں ضرب المثل ہو گیا۔

ابن قتیبہ: المعارف، ص۲۵۰۔ طبقات الکبریٰ جلد۵، ص۷۸

۲۲۔ طبقات الکبریٰ جلد۵، ص۷۸

۲۳۔ ابن حجر عسقلانی، شہاب الدین احمد بن علی: تہذیب التہذیب جلد۱، ص۱۲۲

۲۴۔ ایضاً۔ ابن الندیم: الفہرست، مترجمہ محمد اسحٰق بھٹی، ص۷۶

۲۵۔ ابن حبیب بغدادی: کتاب المحبّر، ص۲۳۵

۲۶۔ تہذیب التہذیب جلد۱، ص۱۲۱

۲۷۔ اطہر مبارک پوری: تدوین سیر و مغازی، ص۱۸۱-۱۸۰

۲۸۔ خیر الدین الزرکلی، ابان بن عثمان کو پہلا سیرت نگار بتاتے ہیں 'اول من کتب فی السیرۃ النبویہ وھو ابن الخلیفہ عثمان' (الاعلام جلد۱، ص۲۸)

۲۹۔ اطہر مبارک پوری: تدوین سیر و مغازی، ص۱۸۰ تا ۱۸۲

۳۰۔ علی محسن صدیقی: مضامین تاریخی، ص۱۳۲-۱۳۳

۳۱۔ البلاذری: انساب الاشراف جلد۵، ص۱۲۰

۳۲۔ اطہر مبارک پوری: تدوین سیر و مغازی، ص۱۸۳

۳۳۔ ابو ہاشم مغیرہ بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام بن مغیرہ مخزومی مدنی کی وفات کے بارے میں اختلاف ہے۔ غالباً ۱۰۱ھ اور ۱۰۵ھ کے درمیان یا اس کے بعد ان کا انتقال ہوا۔ انھوں نے صحابہ کی ایک جماعت سے روایت کی ہے۔ ان کے تلامذہ میں محمد ابن اسحٰق صاحبِ المغازی اور ان کے والد اسحاق بن یسار کے علاوہ امام مالک اور کئی اہل مدینہ ہیں۔ ان کا گھرانا اشرافِ قریش سے تھا۔ سخاوت اور جہاد ان کے محبوب مشاغل تھے۔ کئی بار ملک شام جا کر جہاد میں شریک ہوئے، اسی میں ایک آنکھ چلی گئی۔ علم المغازی میں ابان بن عثمان کے خاص شاگرد تھے اور ان کی کتاب المغازی کی روایت کے ساتھ اس کو زیادہ سے زیادہ پڑھنے پڑھانے کی تاکید کرتے تھے۔ (اطہر مبارک پوری: تدوین سیر و مغازی، ص۱۹۵-۶)

۳۴۔ فواد سیزگین: تاریخ علوم اسلامیہ جلد۲، مترجمہ شیخ نذیر حسین، ص۵۸

۳۵۔ ابان بن عثمان بن یحییٰ بن زکریا اللولوی البجلی جو اَبان الاحمر کے نام سے مشہور ہیں۔ اخبار و انساب و ایام کے بڑے عالم تھے۔ ان کا تعلق کوفہ سے تھا، تاہم بصرہ میں بھی قیام رہا۔ تاریخ پیدائش معلوم نہیں،

البتہ تاریخ وفات ۲۰۰ھ/۸۱۵ء ہے(دیکھیے خیر الدین الزرکلی: الاعلام جلد۱،ص ۲۸) اہل بصرہ میں سے جن لوگوں نے ان سے کسب فیض کیا، ان میں ابوعبیدہ معمر بن مثنی، ابوعبداللہ محمد بن مثنی، ابوعبداللہ محمد بن سلام جمحی وغیرہ شامل ہیں۔ ابان الاحمر کا تذکرہ ابوجعفر الطوسی نے اپنی کتاب اخبار مصنّفی الاِمامیّہ میں کیا ہے۔(دیکھیے معجم الادبا جلد۱،ص ۶۸)

۳۶۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد۱(مقالہ: ابان بن عثمان)۔

۳۷۔ یاقوت حموی: معجم الادبا، یعنی ارشاد الاریب الیٰ معرفۃ الادیب، جلد۱،ص ۶۸

۳۸۔ جوزف ہوروتس: 'سیرت نبوی کی اولین کتابیں اور ان کے مؤلفین'، مترجمہ ڈاکٹر نثار احمد فاروقی۔ مطبوعہ نقوش رسول نمبر،ص ۲۵۷

کتابیات:

- ابن اثیر: اسد الغابہ، جلد۳
- ابن الندیم: الفہرست، مترجمہ محمد اسحٰق بھٹی۔ الاہور: دارۂ ثقافت اسلامیہ ۱۹۹۰ء
- ابن حبیب بغدادی: کتاب المنمق،
- ابن حبیب بغدادی: کتاب المحبّر۔ حیدر آباد دکن: دائرۃ العثمانیہ ۱۹۴۲ء
- ابن حجر عسقلانی، شہاب الدین احمد بن علی: تہذیب التہذیب جلد۱۔ بیروت: دار الفکر ۱۹۹۵ء
- ابن سعد: طبقات الکبریٰ جلد۲۔ بیروت: دار صادر ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء
- اطہر مبارک پوری، قاضی: تدوین سیر و مغازی۔ لاہور: بیت الحکمت ۲۰۰۵ء
- البلاذری، انساب الاشراف جلد۵
- جواد علی: تاریخ طبری کے مآخذ، مترجمہ نثار احمد فاروقی۔ لاہور: دوست ایسوسی ایٹ ۱۹۹۸ء
- خیر الدین الزرکلی: الاعلام جلد۱۔ بیروت ۲۰۰۵ء
- علی محسن صدیقی: مضامین تاریخی۔ کراچی: قرطاس ۲۰۰۵ء
- فواد سیزگین: تاریخ علوم اسلامیہ جلد۲، مترجمہ شیخ نذیر حسین۔ لاہور، ۱۹۹۷ء
- یاقوت حموی: معجم الادبا، جلد۱۔ بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۱ء

جریدہ:

- نقوش رسول نمبر

انسائیکلوپیڈیا:

- اردو دائرہ معارف اسلامیہ جلد اوّل۔ لاہور: دانش گاہ پنجاب۔

□□□

دکتر نسیم شہزاد*

اختیار...... یک مسئلہ مہم عرفانی

اختیار در لغت به معنی بر گزیدن، آزادی عمل و قدرت بر انجام دادن کار به اِرادۂ خویش به کار برده شده است. این حالتی است در موجود حسی عالم که منشاء انجام دادن فعل و ترك است و به عبارت دیگر حالتی است قایم به فاعل که به واسطۂ آن صفت و حالت، بعضی از آثار و افعال خود را بر بعضی دیگر ترجیح می دهد و بر حسب دواعی خاصی که حاصل می گردد بعضی از کار ها را بر بعضی دیگر رجحان می نهد.[1]

مسئله اختیار از مسایل مهم فلسفیانه وصوفیانه است. بعضی از صوفیان انسان را در افعال ورفتار خود مجبور، وبرخی مختار می دانند و از این دو نظریه یعنی جبر وقدر به وجود آید. جبریه که معتقد به جبر هستند، جبر را به معنی سلب اختیار انسان می آورند و می گویند که مردم را در هیچ کاری اختیاری نیست وهمه افعال بندگان را به خدای تعالی نسبت می دهند وهیچ گونه قدرت واراده ای برای بندگان قایل نمی شوند پس در نتیجۂ کاهلی، ترك مجاهدت وکوشش می کنند.

گروهی دیگر که معتقد به قدر اند، قایل به اختیار وقدرت انسان اند واو را خالقِ افعالِ خود می دانند چنان‌چه امور طاعت ومعصیت وخیروشر را فعل بندگان قرار می دهند ومنکر به مشیّت وقضا وتقدیر الهی اند. اشاعره ومعتزله هم معتقد به این عقیدۂ قدر اند وبه اسم قدریه نامیده می شوند. روش ورفتار اهل سنت و جماعت بینِ این دو عقیده است. اینان قایل به اختیار بنده اند و اما اختیار را با مشیّت و رضای حق مشروط می دانند.

---

* لیکچرر شعبۂ فارسی، گورنمنٹ ڈگری کالج برائے خواتین، چاندنی چوک، سرگودھا

حضرت علی بن عثمان هجویریؒ، که میان پاکستانیان معروف به لقب 'داتا گنج بخش' است، در کتاب خویش **کشف المحجوب** که نخستین ومعتبر ترین اثر فارسی در زمینۀ اصول تصوف است، در معنی 'اختیار' بحثی ممتع دارد وآن را بابیانی صریح وزبانی شیوا چنین توضیح می دهد:

به اختیار آن خواهند که اختیار کند مراختیار حق را بر اختیارِ خود، یعنی بدان چه حق تعالی مر ایشان را اختیار کرده است از خیر وشر بسند کار باشند. واختیار کردن بنده مر اختیار حق را تعالیٰ هم به اختیار حق بود که اگر نه آن بودی که حق تعالی و را بی اختیاری، اختیار کردی، وی اختیار خود فرو نگذاشتی. و از ابو یزید رضی اللّٰه عنه، پرسیدند که:

'امیر که باشد؟ ' گفت: 'آن که وی را اختیار نمانده باشد و اختیار حق وی را اختیار گشته باشد.' و از جنید رضی اللّٰه عنه می آید که وقتی وی را تب آمد ، گفت: 'بار خدایا! مراعافیت ده' به سرّش ندا آمد که: 'تو کیستی که در ملك من سخن گویی، واختیار کنی؟ من تدبیر ملك خود ، بهتر از تو دانم، تو اختیار من اختیار کن، نه خود را به اختیار خود پدیدار کن'[۲]

به گفتۀ عین القضاۃ همدانی انسان اگرچه مختار به نظر می آید ولی این اختیار هم از جانب خدا است و او در قبول کردنِ این اختیار مجبور است:

آدمی در حرکات و سکنات مضطر است، و اگرچه او را مختار بینند، در مختاری مضطر است مثلاً که آتش در احراق و نان در اشباع و سنگ در فرود آمدن به زیر مضطراند و جز این چیزی دیگر نتواند ... چنان که هریکی از ملك و ملکوت مسخر کاری معین است، آدمی مسخریك کار معین است، آدمی مسخریك کار معین نیست از روی ظاهر بل مسخر مختاری است. و چنان که احراق در آتش بستند، اختیار در آدمی بستند. پس چون او را محل اختیار کردند، او را جز مختار بودن روی کاری دیگر نبود، چنان که آتش را جز محرق بودن هیچ روی نبود. پس چون محل اختیار آمد، به واسطۀ اختیار ازو کارهای مختلف در وجود آید: خواهد حرکت از جانب چپ کند، خواهد از راست، خواهد ساکن بود، خواهد

متحرك، بدين سبب او را به عالم ابتلا و احكام فرستادند، جز اين نتواند بود، مختارى او چون مطبوعى آب ونان و آتش است.[۳]

عزيز الدين نسفى پرسش هايى را كه دربارهٔ جبرو اختيار انسان در ذهن عوام مى آيد، چنين پاسخ مى دهد:

آدميان در جبرو اختيار دو سؤال مى كنند: سؤال اول: اگر سر نوشت ما از پيش نوشته شده است پس همهٔ آنها در زندگى دُنيايى ما اتفاق مى افتد وما هيچ نقشى و اِراده اى نداريم. پس ما در رنج و راحت، سعادت و شقاوت و خير و شر مجبوريم. وحال كه مجبوريم سعى و كوشش و پرهيز و احتياط ما و دعوت انبياء و تربيت اولياچه لزومى دارد؟

سؤال دوم: اگر سر نوشت جهان و جهانيان را خداوند از پيش رقم زده است چرا اين همه ظلم و تعدّى و تجاوز در عالم اتفاق مى افتد و چرا خداوند عالم چنين كارهاى ناشايستى را مقدر كرده است؟

و اما پاسخ: درست است كه جملهٔ پديده ها و اتفاقات عالم با اِراده و تقدير خدا وند از ازل تعيين شده است، امّا آنها احكام كلى است نه احكام جزئى. پس ما اختيار داريم و در بسيارى از امور كوشش و سعى ما مؤثر است. اگر چنين نبود، دعوت انبياء و تربيت و تعليم علماء بيهوده بود والبتّه خدا كار بيهوده نمى كند.[۴]

عزالدين كاشانى در توضيح آيهٔ: **يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ.** مى نويسد كه انسان نه مطلقاً مجبور است و نه مختار بلكه اعمال او بيشتر تابع اختيار اوست ولى توفيق از خدا است:

اعتقاد جماعت متصوفه آن است كه حق سبحانه هم چنان كه خالق اعيان است، خالق افعال بندگان نيز است. و هيچ مخلوق را قدرت بر ايجاد فعلى ممكن نيست الاّ به قدرت بخشيدن او، و هيچ مريد را ارادت چيزى حاصل نه، الّا به مشيت . پس هرچه در وجود حادث مى شود از خير و شر و كفر و ايمان و طاعت و عصيان همهٔ نتيجهٔ قضا و قدر الهى بود بى آن كه هيچكس را بر او حجتى متوجه گردد بلكه حجت بالغهٔ او بر همه ثابت و

لازم باشد.

و مراد از این سخن نه آن است که آدمی مطلقاً مجبور است و او را به هیچ وجه اختیار نیست. بلکه افعال او بیشتر تابع اختیار اوست. امّا اختیار او نه به اختیار اوست. و معنی این آن است که فاعل مختار کسی بود که افعال او تابع علم و قدرت و ارادت او بود. هر چه بدانست و ارادتش بدان تعلق گرفت و قدرت با آن جمع شد ناچار موجود گردد. و مختار در آن اختیار مجبور بود. زیراکه وجود علم و قدرت و ارادت در بنده و توفیق اجتماع ایشان در یك حال نه فعل بنده است و نه به اختیار او. پس هم مختار بود و هم مجبور.[۵]

مولانا جلال الدین رومی گاه قایل به عقیدۂ جبر به نظر می آید. چنان که در کتاب **فیه مافیه** مثال می دهد که شخصی در خواب، خود را در شهر غریب می بیند ،غم و غصّه می خورد که چرا به این شهر غریب آمدم که درینجا هیچ یاری نیست. ولی چون بیدار می شود، معلوم می شود که این محض خیال بود. باری دیگر چون به خواب می رود، خویشتن را بار دگر درهمان شهر و غم و غصّه می یابد. مولانا می فرماید:

همچنین است خلقان صد هزار دیده اند که عزم و تدبیر ایشان باطل شد و هیچ کاری بر مراد ایشان نرفت الّاحق تعالی نسیانی بریشان می گمارد و آن جمله فراموش می کنند و تابع اندیشه و اختیار خود می گردند.[۶]

ولی مولانا در جایی دیگر، اختیار را در دست انسان می بیند وآرزوهای انسان را علّت اختیار او می گرداند :

فرشتگان عقل محض اند و خیر صرف اند و ایشان را هیچ اختیاری نیست در کاری، و آدمیان به عکس این اند، ایشان را اختیاری هست و آز و هوس و همه چیز برای خود خواهند.[۷]

عزیز الدین نسفی مقام انسان را بین جبر و اختیار می پندارد:

ای دوست بدان که آدمی را به دست آوردن استعداد های ذاتی و خداداد ی

اختیاری نیست و از این نظر مجبور، و اما در سعی و کوشش مختار است.
پس آن کس که تنهابه جبر یا به اختیار اعتقاد دارد، در خطا است. بلکه
باید گفت هم جبر است و هم اختیار. راهی مستقیم، راهی درمیان جبر و
اختیار است.[8]

همین معنی در نامۂ حضرت حسن بن علی رضی اللّٰہ عنه به نظر می آید چون حضرت حسن بصریؒ، عارف معروف، در نامه ای که به او نوشت، دربارۂ اجبار و اختیار انسان می پرسید که:

توچه می گویی یا پسر پیغمبر صلی اللّٰه علیه وسلم اندر تحیّرما، اندر قدر و
اختلاف ما، اندر استطاعت ما تا بدانیم که روش تو چیست؟[9]

حضرت امام حسن رضی اللّٰہ عنه در پاسخ این سؤال چنین کلماتی خوب ونیکو فرموده است که شایانِ توجه است:

آن چه نبشته بودی از حیرت خود و آن که می گویی از امت ما اندر قدر، و
آن چه رای ما بدان مستقیم است آن است که هر که به قدر خیر و شر از
خدای ایمان نیارد، کافر است، و هر که اندر معاصی بدو حواله کند، فاجر،
یعنی انکار تقدیر، مذهب قدر بود و حوالت معاصی به خدای مذهب جبر.
پس بنده مختار است اندر کسب خود به مقدار استطاعش از خدای عزو
جل و دین میان جبر و قدر است.[10]

صوفیان عقایدِ گروه جبر وقد ر را باطل می گردانند و عقیدۂ اهل سنت وجماعت را بر حق می پندارند. چنانکه **مستملی بخاری** دربارۂ عقاید هر سه گروه می نویسد:

دو دیگر جبریان وقدریان اند یکی بر راست ویکی برچپ. جبری چنین
گفت که هر چه باید خدای کند و مرا هیچ فعل نیست . وقدری چنین
گفت: هر چه من خواهم کنم، تقدیر و قضا را بامن هیچ کار نیست، هر دو
پشت آمدند؛ وما که سنیان ایم اندر میان هر دو بیستادیم و با هر دو حرب
کردیم .

جبری را گفتیم که خود را فعل گوی تا امرو نهی بر نخیزد و وعد و وعید تباه نگردد و تعطیل شریعت نباشد وعبودیت برنخیزد. مرا گفت تو قدری ای ، ومن از قدر بیزارام وقدری نزدیك من کافر. و باز روی به قدری آوردم و گفتم : قضا و قدر را منکر مگرد و مشیّت و ارادت را منکر مگرد که این تعطیل ربوبیت است و تعجیز خدای است . مرا گفت تو جبری ای ، بندگان را همی مجبور دانی، ومن از این بیزار وجبری نزدیك من کافر؛ چه اندر راه میانه من بودم و باهر دو جنگ مرا بود بر راست وچپ؛ درست شد که اوساطها من ام وسبل شیطان ایشان اند۔[11]

حضرت علی هجویریؒ در ضمن توضیح اصطلاح عرفانی 'نفی و اثبات' نیز اشاره به اختیار دارد که از آن معلوم می شود که مراد از نفی، نفی اختیار بنده است ومعنی اثبات، اثبات اختیار حق است. چنانکه می نویسد:

مشایخ اخیار گفته اند: 'کم ترین درجه اندر دوستی، نفی اختیار بود.' پس اختیار حق ازلی است، نفی آن ممکن نگردد و اختیار بنده عرضی، نفی بر آن روا بود. پس باید که اختیار عرضی را زیرپای آرد تا بااختیار ازلی، بقا یابد، چنان که موسی صلوت اللهؑ علیه چون بر کوه منبسط شد، با حق تعالی تمنّی رؤیت کرد و به اثبات اختیار خود بگفت. حق گفت: لَنْ تَرَانِی گفت: 'بار خدایا دیدار حق و من مستحق ، منع چرا؟' فرمان آمد که دیدار حق است اما اندر دوستی اختیار باطل است.[12]

بابا طاهر عریان معتقد است که در نهایت سلوك برای سالك حق روانیست که اختیار را اختیار کند:

سالك مرید در ابتدای سیر خود خالی از اختیار نیست و لکن در نهایت کار و هنگام کشف معرفت صریح و کامل، اختیار از او سلب می شود و اختیار نمی کند برای خود چیزی را مگر آنچه را که خدا وند برای او اختیار کند، چون خداوند مختار حقیقی است.[13]

پس واصلان و مقربان درگاه حق برای خودشان چیزی نمی خواهند مگر این که خدا بخواهد چنان که از قول حضرت حسین بن علی معلوم می شود :

از امیرالمؤمنین حسین بن علی رضی اللّٰه عنه وکرم اللّٰه وجهه پرسیدند از قول بو ذر غفاری رضی اللّٰه عنه که گفت 'درویشی به نزدیك من دوستر از توانگری، و بیماری دوستراز تندرستی.' حسین رضی اللّٰه عنه گفت: 'رحمت خدای بر بوذر باد، امّا من گویم هر که را بر حسین اختیار خدای اشراف افتد، هیچ تمنّا نکند به جز آن که حق تعالی وی را اختیار کرده باشد.'[۱۴]

این معنی از حکایتی رَوشن تر می شود که در **کشف المحجوب** روایت شده است که:

درِویشی اندر دریا غرق شد یکی گفت: 'ای اخی! خواهی تا برهی.' گفت: 'نه' گفت: 'خواهی تا غرق شوی؟' گفت: 'نه' گفت: 'عجب کاری! نه هلاك اختیار می کنی، نه نجات می طلبی' گفت: 'مرا با اختیار چه کار که اختیار کنم؟ اختیار من آن است که حق مرا اختیار کند.'[۱۵]

چنان چه واصلان حق برای خودشان آن اختیار می کنند که خدای برای آنها اختیار می کند. بابا طاهر عریان در یکی از دوبیتی های خود می سراید:

یکی درد و یکی درمان پسندد
یکی وصل و یکی هجران پسندد

من از درمان و درد و وصل و هجران
پسندم آن چه را جانان پسندد[۱۶]

مولانا روم در مثنوی خود می فرماید که در انسان آمیزش جبر و اختیار است وگاهی انسان را مجبور محض قرار می دهد و معتقد به مذهب جبر به نظر می آید، چنان که می گوید :

نقش باشد پیش نقاش و قلم
عاجز و بسته چو کودك در شکم

گاه نقش دیو و گه آدم کند
گاه نقش شادی و گه غم کند

دست نی تا دست جنباند به دفع
نطق نی تا دم زند از ضرّ و نفع

تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت
گفت ایزد مَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْت

گر بپرّانیم تیر آن کی زماست
ما کمان و تیر اندازش خداست[۱۷]

و بعد ازین مولانا می فرماید که انسان مجبور محض نیست بلکه ندامت بر معصیت های خود و تدبیر ها برای کار ها خود دلیل اختیار است:

زاری ما شد . دلیل اضطرار
خجلت ما شد دلیل اختیار

گر نبودی اختیار این شرم چیست؟
وین دریغ و خجلت و آزرم چیست؟

زجر استادان به شاگردان چراست؟
خاطر از تدبیر ها گردان چراست؟

اندران کاری که میل ستت بدان
قدرت خود را همی بینی عیان

درهر آن کاری که میلت نیست و خواست
اندرآن جبری شوی کین از خداست[۱۸]

هنگامی که پیر طریقت شیخ بهاء الدین زکریا، عراقی را برای چهله در خلوت نشاند، عراقی در آن اربعین به علت عشق و گداز که داشت به سرودن نخستین غزل پر داخت که خیلی معروف است. در مقطع آن غزل، عراقی مسئله جبر را چنین بیان کرده است:

چو خود کردند راز خویشتن فاش
عراقی را چرا بدنام کردند[۱۹]

شیخ سعدی هم در ین ابیات مذهب جبر را صریحاً بیان کرده است:

گر گزندت رسد ز خلق مرنج
که نه راحت رسد ز خلق ، نه رنج

از خدا دان خلاف دشمن و دوست
کین دل هر دو در تصرف اوست

گرچه تیر از کمان همی گذرد
از کماندار بیند اهل خرد[۲۰]

حافظ شیرازی هم در شعر خود قایل به عقیدۂ جبر است و اعمال و کردار خود را از جانب قدرت الٰهی می بیند:

در کوی نیك نامی ما را گذر ندادند
گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را[۲۱]

سیر سپهر و دورِ قمر را چه اختیار
در گردش اند بر حسب اختیار دوست[۲۲]

رضا بداده بده وزجبین گره بگشای
که برمن و تو درِ اختیار نگشادست[۲۳]

نظیری هم معتقد به همین عقیدۂ جبر است:

کار در دست ما نظیری نیست
با قضا نیست هم مجال ستیز[۲۴]

حضرت ابو سعید ابوالخیر بر معصیت خود دربارگاه عزت عذر خود را چنین طور تقدیم می کند:

آن روز که بنده آوریدی به وجود
می دانستی که بنده چون خواهد بود
یا رب تو گناه بنده بر بنده مگیر
کین بنده همین کند که تقدیر تو بود[۲۵]

ودرجایی دیگر می گوید:

گر کارِ تو نیك است به تدبیر تو نیست
ور نیز بدست هم ز تقصیر تو نیست
تسلیم و رضا پیشه کن و شاد بزی
چون نیك و بد جهان به تقدیرِ تو نیست[۲۶]

امّا بر مشائخ طریقت عقیدهٔ جبر را به معنی سلب اختیار به طور مطلق نمی پسندند و دست بداشتن از سعی ومجاهدات وعبادت را به منزلهٔ خفتن در راه و پیش از رسیدن به منزل می دانند:

جبر خفتن درمیان رهزنان
مرغ بی هنگام کی یابد امان[۲۷]
جبر چه بود بستن اشکسته را
یا به پیوستن رگی بگسسته را
چون در این ره پای خود بشکسته ای
برکه می خندی چو پا را بسته ای[۲۸]

علاّمه اقبال در این مورد نیز می گوید:

چنین فرمودهٔ سلطان بدر است
که ایمان درمیان جبر و قدر است[۲۹]

پس صوفیان وعارفانِ حق در این مسأله معتقد به عقیدهٔ آن اند که اختیار بین جبر وقدر است. ایشان نه انسان را مجبور محض قرار می دهند و نه مختار

مطلق می دانند. به نظر صوفیان جبر به معنی نادیدن اختیار خود است ، نه ترک عمل وفرمانبرداری . امّا جبریان به فرمان نفس امّاره سر از اطاعت می کشند ومی گویند که این در اختیار ما نیست . صوفیان این جبر را جبر مذموم قرار می دهند وباطل می پندارند و جبر را به مفهوم دیگر می آورند و سعی و کوشش را ترک نمی کنند و در بندگی به اختیار انسان قایل اند چنان که امر کردن خدای تعالی بنده را بر تکالیف شرعی و گفتنِ بنده **اِیَّاکَ نَسْتَعِیْن** همین معنی را آشکار می کند.

گروهی دیگر که آن را قدریه می نامند، قایل به قدرت واختیار انسان است ومشیّت وتقدیر حق را انکار می نماید . اما به نظر صوفیان چون سالك در حالت فنا خود را نمی بیند و در نتیجه هیچ فعلی را به خود نسبت نمی دهد بلکه فعل حق تعالی می داند، این جبر محمود است که خاص کسانی است که به نهایت کمال وطریقت رسیده است. واین شهود قدرت و غلبهٔ اِرادهٔ حق ونادیدن قوت خویش است. صوفیان کسب وکار وعمل را مانع در راه سلوك وتوكل نمی دانند بلکه مریدان را به سعی ومجاهدت وریاضت بر می انگیزند. چنان که حافظ شیرازی پند می دهد:

ای بی خبر بکوش که صاحب خبر شوی
تا راهرو نباشی ، کی راهبر شوی
در مکتب حقایق، پیش ادیب عشق
هان ای پسر بکوش که روزی پدر شوی[۳۰]

حوالے اور حواشی:

۱۔ معین ، دکتر محمد: **فرهنگ فارسی**۔ جلد اوّل ، ص: ۱۷

۲۔ هجویری، علی بن عثمان: **کشف المحجوب** با مقدمه وتصحیح وتعلیقات دکتر محمود عابدی، ص۵۶۴

۳۔ همدانی ، ابوالمعالی عبدالله بن محمد، معروف به عین القضات: **نامه ها**، ص ۳۳۶-۳۳۷

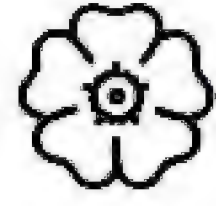
۴۔ نسفی، عزیز الدین: **انسانِ کامل تلخیص وباز نویسی**، ص۸۰-۹۰
۵۔ کاشانی، عزالدین: **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایة**، ص۲۸-۲۹
۶۔ محمد، جلال الدین: **فیه مافیه**، ص۱۶۱
۷۔ همو، همان، ص۲۰۲
۸۔ نسفی، عزیز الدین: **تلخیص و باز نویسی**، ص۹۱
۹۔ هجویری، علی بن عثمان، ص۱۰۷
۱۰۔ همان
۱۱۔ **مستملی بخاری**، امام ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد، با مقدمه وتصحیح محمد رَوشن۔ جلد اوّل، ص۴۶۱
۱۲۔ هجویری، علی بن عثمان: **کشف المحجوب**، ص۵۵۵
۱۳۔ همدانی، ابوالمعالی عبداللّٰه بن محمد: **شرح احوال و آثار و دو بیتی های بابا طاهر عریان** (شرح کلمات قصار بابا طاهر)، ص۳۳۰
۱۴۔ هجویری: **کشف المحجوب**، ص۲۶۹
۱۵۔ همو، همان، ص۵۴۸
۱۶۔ ازکایی، پرویز: **بابا طاهر نامه** (هفده گفتار و گزینهٔ اشعار)، ص ۲۶۵
۱۷۔ مولوی، جلال الدین: **مثنوی معنوی** به تصحیح رینولد نیکلسون۔ دفتر اوّل، ص۳۱
۱۸۔ همو، همان، همانجا
۱۹۔ عراقی، فخر الدین: **دیوان** با مقدمه وتصحیح پروین قائمی، ص۸۴
۲۰۔ سعدی، مصلح الدین: **گلستان** به تصحیح محمد علی فروغی، ص۴۹
۲۱۔ حافظ، شمس الدین محمد: **دیوان**، ص۵۱
۲۲۔ همو، همان، ص۴۳۰
۲۳۔ همو، همان، ص۲۷
۲۴۔ نظیری: **دیوان** به کوشش دکتر مصفا، ص:۲۱۰
۲۵۔ ابوالخیر، ابو سعید: **سخنان منظوم** با تصحیح ومقدمهٔ سعید نفیسی، ص۳۷
۲۶۔ همو، همان، ص ۲۰
۲۷۔ مولوی، جلال الدین: **مثنوی معنوی** دفتر اوّل، ص۴۵
۲۸۔ همو، همان، همانجا، ص۵۱
۲۹۔ اقبال: **کلیات فارسی**، ص۵۵۶

۳۰۔ حافظ، **دیوان**، ص ۳۴۶

کتابیات:

- ابوالخیر، ابو سعید: **سخنان منظوم** با تصحیح ومقدمۂ سعید نفیسی۔ انتشارات کتابخانہ سنائی، ۱۳۵۰ ھ
- ازکابی، پرویز: **بابا طاهر نامه** (هفده گفتار و گزینۂ اشعار)۔ تهران: انتشارات طوس، ۱۳۷۵ ھ
- اقبال: **کلیات فارسی**۔ لاهور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، چاپ ششم، ۱۹۹۰م
- حافظ، شمس الدین محمد: **دیوان** به اهتمام محمد علی قزوینی ودکتر قاسم غنی۔ تهران: کتابخانۂ زوّار، س ن
- سعدی، مصلح الدین: **گلستان** به تصحیح محمد علی فروغی۔ انتشارات عطار، چاپ هفتم ۱۳۷۱ ھ
- عراقی، فخر الدین: **دیوان** با مقدمه وتصحیح پروین قائمی۔ تهران: انتشارات پیمان، ۱۳۸۱ ھ
- کاشانی، عزالدین: **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایة** به اهتمام جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ ھ
- محمد، جلا ل الدین: **فیه مافیه** ۔ تهران: شرکت سهامی ناشرین کتب ایران، س ن
- **مستملی بخاری**، امام ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد، با مقدمه وتصحیح محمد رَوشن۔ انتشارات اساطیر، چاپ اوّل، ۱۳۶۳ ھ۔ ش، جلد اوّل
- معین، دکتر محمد: **فرهنگ فارسی**۔ تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۳ ھ۔ ش جلد اوّل
- مولوی، جلال الدین: **مثنوی معنوی** به تصحیح رینولد نیکلسون۔ انتشارات هرمس، چاپ اوّل ۱۳۷۲ ھ۔ ش، دفتر اوّل
- نسفی، عزیز الدین: **انسانِ کامل تلخیص وباز نویسی** به کوشش محمود رضا اسفند یار، ۱۳۸۱ ھ
- نظیری: **دیوان** به کوشش دکتر مصفا۔تهران: انتشارات زوار، ۱۳۴۰ ھ
- هجویری، علی بن عثمان: **کشف المحجوب** با مقدمه وتصحیح وتعلیقات دکتر محمود عابدی۔ تهران: سروش انتشارات صدا وسیما، چاپ اوّل ۱۳۸۳ ھ

- همدانی ، ابوالمعالی عبداللّٰه بن محمد: **شرح احوال و آثار و دو بیتی های بابا طاهر عریان** (شرح کلمات قصار بابا طاهر) - تهران: انتشارات انجمن آثار ومفاخر فرهنگی، ۱۳۷۶ھ
- همدانی ، ابوالمعالی عبداللّٰه بن محمد، معروف به عین القضات: **نامه ها** به اهتمام علی نقوی منزوی۔ مؤسسه اطلاعات وتحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۲ ه

□□□

...... پروفیسر رفیع الدین ہاشمی ......

(ایک تعارف)

ڈاکٹر عبدالعزیز ساحر*

اسلامی تہذیب اور روایت میں گندھا ہوا آدمی

رفیع الدین، استادِ گرامی کتنے لوگوں کے رہے ہوں گے،
مگر مرشد فقط میرے
مِرے اعزاز میں شامل نہیں ہے دوسرا کوئی،

مگر اِک عالم و دانا☆ بھی دعوے دار ہے ان کی مریدی کا
اگر یہ بات سچ ہے تو بھی گھاٹے میں کہاں ہوں مَیں
مِرا اعزاز ہے یہ بھی
کہ اُن جیسا بڑا عالم بھی میرا پیر بھائی ہے
یہ نسبت کا کرشمہ ہے،
وگرنہ کون ہوں مَیں بھی
فقط عامی، جو اپنے پاس نسبت کے سِوا کچھ بھی نہیں رکھتا

مِرے مرشد، تصوف کے کسی شجرے میں بیعت تو نہیں، پھر بھی
طریقِ چشت کے رنگوں کا پرتو ہے وجود ان کا
وہی ہے انکسارِ ذات کا گنجِ گراں مایہ
نمود و نام سے دُوری بھی ویسی ہے
اگر معلوم ہو کہ ان کی شہرت اور عظمت کے سبھی سوتے زمینِ عجز سے پھوٹے ہیں
یا پھر خاکساری ہی کی کیفیت میں رہ کر وہ ثمر وَر ہیں
تعجب تو نہیں ہوگا!
یہ عجز و بے احزی کا ہی کرشمہ ہے،
جبھی وہ تازہ و شاداب ہیں اور زندگی کے رنگ و بو سے بھی معطر ہیں

* صدر شعبۂ اردو، علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد

وہ اسلامی روایت اور تہذیب و تمدن میں گندھا کتنا ہی سُچا اور سَچا آدمی ہے، جو ہمارے درمیاں بستا ہے

اور جن کے بدن پر ان کا اُجلا پن مہکتا ہے

خداوندا! مَیں سچ کہتا ہوں اور سچ کے سوا کچھ بھی نہیں کہتا

کہ مَیں اَب تک ہزاروں تیرے بندوں سے یقیناً مل چکا ہوں گا،

مگر مَیں نے رفیع الدین سے بڑھ کر کسی کو بھی نہیں پایا!

مجھے بھی فخر ہے ساحر! کہ ان جیسے بڑے انسان سے میرا بھی رشتہ ہے

بہت مضبوط اور گہرا

یہ رشتہ ہے ارادت کا، عقیدت کا

اور اس رشتے سے بہتر، دیرپا رشتہ نہیں کوئی

۞

☆ رشید حسن خاں فرماتے ہیں:

'... آپ کے استادِ مکرم، رفیع الدین ہاشمی صاحب کا بھی حکم تھا۔ انھیں مَیں پیر جی مانتا ہوں، اس لیے حکم کی تعمیل تو کرنا ہی تھی۔'

('کچھ اپنے بارے میں'، انٹرویو نگار: مسرت انیس۔ مطبوعہ بازیافت، شمارہ اوّل، ص ۱۲۶)

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے نام ۱۲ر ستمبر ۲۰۰۵ء میں ایک جگہ یوں مخاطب کرتے ہیں ..... 'دیکھیے پیر جی مکرم!' ..... جب کہ ۲ر فروری ۲۰۰۶ء کو لکھے گئے خط کا آغاز ہی 'پیر و مرشد' سے کرتے ہیں۔

(مکاتیب رشید حسن خاں بنام رفیع الدین ہاشمی، ص ۱۶۴، ۱۷۲)

ڈاکٹر خالد ندیم*

پروفیسر رفیع الدین ہاشمی
(سوانحی جھلکیاں)

(۱)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا حضرت عباسؓ کے اخلاف میں سے کچھ لوگوں نے ایک زمانے میں حجاز سے ہجرت کی اور نہیں معلوم، کہاں کہاں اور کس کس دیار سے ہوتے ہوئے برعظیم کے شہر سیال کوٹ میں وارد ہوئے۔ اس خاندان کے ایک بزرگ تھے: خدا بخش (ولد نور عالم)، جو سلسلۂ نقشبندیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ اپنے مرشد حضرت اخوند ترابؒ (مقیم پشاور) کے ارشاد کی تعمیل میں، نقل مکانی کر کے تلہ گنگ کے شمال مغرب میں واقع مصریال نامی گاؤں میں آ کر بس گئے۔ یہاں وہ کئی برس تک اشاعتِ دین میں مصروف رہے، پھر مرشد نے انھیں چشمہ بیراج سے چند کلومیٹر دور پہاڑوں کے درمیان واقع عمر خیل نامی علاقے میں تبلیغِ دین کی ذمہ داری تفویض کی، چناں چہ وہ اپنے بڑے بیٹے عطا رسول سمیت، خاندان کے سب لوگوں کو یہیں چھوڑ کر خود عمر خیل کی طرف کوچ کر گئے ـــــ پروفیسر رفیع الدین ہاشمی کا شجرۂ نسب انھی عطا رسول سے جا ملتا ہے۔ ہاشمی صاحب کے پاس موجود شجرۂ نسب کے مطابق پچاسویں پشت میں ان کا سلسلہ حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب بن ہاشم تک پہنچتا ہے، اسی نسبت سے وہ ہاشمی کہلاتے ہیں۔

(۲)

مصریال میں ان کے بزرگوں کا پیشہ کاشت کاری تھا، تاہم ان کے دین داری اور نیک خوئی کے باعث عوام الناس انھیں 'پیر و مرشد' کا درجہ دیتے تھے، چناں چہ آج بھی مصریال اور ارد گرد کے علاقوں میں ان کے مریدوں کی خاصی تعداد موجود ہے۔ اس خاندان میں علمی روایت بھی موجود رہی ہے۔ کچھ عرصہ پہلے تک ان کے ہاں فارسی کے بعض قلمی نسخوں، سکندر ناموں، اسپ ناموں اور اسی طرز کے بعض دوسرے مخطوطات کی موجودگی کا پتا چلتا ہے،

* اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ اردو، سرگودھا یونی ورسٹی، سرگودھا

مگران میں سے بیشتر مرورِ زمانہ کی نذر ہو گئے، تاہم ان کے بعض عزیزوں کے ہاں کچھ مخطوطات اب بھی موجود ہیں۔

پروفیسر رفیع الدین کے دادا عالم شاہ (م: ۱۹۶۹ء) کھیتی باڑی کرتے تھے، زیادہ پڑھے لکھے نہ تھے، مگر بہت نیک اور پارسا انسان تھے۔ دینی قدروں اور شعائر کا خاص خیال رکھتے تھے۔ علما کے قدردان تھے۔ آخری عمر میں انھیں دینی کتب کے مطالعے سے زیادہ رغبت ہو گئی تھی۔ چاہتے تھے کہ ان کے بیٹے بھی (بجائے کسان) عالم دین بنیں۔ چناں چہ دونوں بیٹوں (محمد محبوب شاہ ہاشمی اور عبدالرحمٰن ہاشمی) کو انھوں نے کاشت کاری کی تمام ذمہ داریوں سے سبک دوش کرتے ہوئے تعلیم کے حصول کے لیے وقف کر دیا۔ یہ دونوں پہلے قریبی قصبے سکھر کے پرائمری سکول میں زیرِ تعلیم رہے، پھر کچھ وقت قریبی قصبے ٹمن کے دینی مدرسے میں گزارا اور بعدازاں پنجاب سے آگے دہلی اور اُترپردیش کا رُخ کیا۔ عبدالرحمٰن زیادہ تر دارالعلوم دیوبند میں زیرِ تعلیم رہے، مگر درسِ نظامی کی تکمیل ڈابھیل (ضلع سورت) میں مولانا شبیر احمد عثمانی کی زیرِ نگرانی ہوئی۔ دینی تعلیم کے بعد انھوں نے خانیوال جا کر طبِ یونانی کی تعلیم مکمل کی اور ۱۹۴۱ء میں وہ سرگودھا کے قریب واقع موضع لڈے والا (چک ۵۲/الف شمالی) میں بطور طبیب پریکٹس کرنے لگے تھے۔ اس کے ساتھ وہ گاؤں کی مسجد میں درسِ قرآن بھی دیتے تھے۔ وہ پیش امام تو نہ تھے، البتہ کبھی کبھی نماز بھی پڑھاتے تھے۔ بڑے بھائی محبوب شاہ ہاشمی مظاہر العلوم سہارن پور اور دارالعلوم فتح پوری مسجد دہلی میں زیرِ تعلیم رہے، مگر اپنی سیمابی طبیعت کے باعث درسِ نظامی کی تعلیم مکمل نہ کر سکے۔ وہ حکیم صاحب کے ساتھ ہی رہتے تھے۔ ایک طرف تو وہ دوا سازی میں اپنے چھوٹے بھائی حکیم عبدالرحمٰن ہاشمی کا ہاتھ بٹاتے اور دوسری جانب کچھ وقت دعوتِ اسلامی کے کام میں صرف کرتے تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے کئی بار سائیکل پر میانوالی، سرگودھا، لائل پور (حال: فیصل آباد)، لاہور اور جمال پور (پٹھان کوٹ) میں واقع جماعت اسلامی کے مرکز تک سفر کیے۔ انھیں سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ سے بہت عقیدت تھی۔ وہ مہم جو قسم کے شخص تھے۔

بعدازاں دونوں بھائی اپنے والد کو مصریال سے لڈے والا لے آئے۔ یہاں آکر عالم شاہ بچوں کو مسجد میں قرآنِ حکیم پڑھانے لگے۔ ۱۹۴۷ء کے بعد یہ خاندان گاؤں سے سرگودھا منتقل ہو گیا۔

(۳)

رفیع الدین ہاشمی ۹رفروری ۱۹۴۰ءکومصریال میں پیدا ہوئے۔(سرکاری کاغذات میں ان کی تاریخ پیدائش یکم اپریل ۱۹۴۲ء درج ہے)۔۱۹۴۶ء میں وہ اپنی والدہ کی شفقت سے ہمیشہ کے لیے محروم ہو گئے۔ بچپن کا کچھ عرصہ مصریال میں اور باقی لڈے والا میں گزرا۔ حفظِ قرآن کے بعد انھوں نے ۱۹۵۳ء میں پرائمری جماعتوں کا مرحلہ کامیابی سے طے کرلیا۔ اس کے بعد وہ انبالہ مسلم ہائی سکول میں داخل ہو گئے۔ سکول کی تعلیم کے ساتھ ان کے چچا عبدالرحمٰن ہاشمی نے انھیں عربی گرامر اور فارسی کی بعض ابتدائی کتب (کریما، نامِ حق، پند نامۂ عطار اور گلستان و بوستان) بھی پڑھا دیں۔

ہاشمی صاحب انبالہ مسلم ہائی اسکول سرگودھا کے ہیڈ ماسٹر مولوی فتح الدین کا نام بڑے ادب اور احترام سے لیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ مولوی صاحب سرسید کی ہُو بہو تصویر تھے۔ نویں جماعت میں سائنس یا اردو میں سے ایک مضمون کا اِنتخاب کرنا پڑتا تھا، وہ سائنس کا مضمون پڑھنا چاہتے تھے، لیکن ریاضی کے ایک استاد صولت صاحب نے (اپنے تئیں بڑے خلوص سے) طلبہ کو سائنس کے مضمون کی مشکلات سے اتنا ڈرایا کہ وہ سائنس سے خوفزدہ ہو گئے۔ نتیجتاً کئی طلبہ کی طرح ہاشمی صاحب نے بھی اردو کا مضمون اختیار کر لیا۔ حافظ محمود شیرانی کی مرتبہ سرمایۂ اردو بطور نصابی کتاب پڑھائی جاتی تھی۔ ہاشمی صاحب نے اسی سکول سے ۱۹۵۷ء میں میٹرک کے امتحان میں درجہ اوّل کے ساتھ کامیابی حاصل کی۔

سکول کے زمانۂ طالب علمی میں ہاشمی صاحب معلوماتِ عامہ کے مقابلوں میں بھی حصہ لیتے تھے، چناں چہ انھوں نے چند ایک انعامات بھی حاصل کیے۔ اسی زمانے میں بچوں کے رسائل کے مطالعے کا شوق بھی پیدا ہو گیا تھا۔ ڈاکٹر صاحب کے خاندان میں دینی اعتبار سے پڑھنے لکھنے کی فضا تو موجود تھی، لیکن اسے ادبی نہیں کہا جا سکتا۔ بہرحال، گھر میں بعض دینی رسالے باقاعدگی سے آتے تھے۔ والد نے کئی بار مکتبہ جامعہ دہلی کی شائع کردہ بچوں کی کتابیں لا کر دیں۔ بچوں کا رسالہ نور رام پور لگوایا ہوا تھا، جب کہ دہلی کا کھلونا اور بعض دیگر رسالے وہ اِدھر اُدھر سے لے کر پڑھ لیتے تھے۔ ساتویں یا آٹھویں جماعت کے طالب علم تھے کہ گلستان سعدی کی ایک حکایت کی بنیاد پر ایک مختصر سی کہانی لکھی، جو ماہ نامہ نور میں شائع ہوئی۔ ایک مرتبہ ادارہ

الحسنات رام پور نے مضمون نویسی کا انعامی مقابلہ کرایا تو ہاشمی صاحب نے بھی انعام حاصل کیا۔ اسی عرصے میں ان کے والد نے انھیں بانگِ درا کا نسخہ لا کر دیا، جس میں سے بعض نظمیں انھیں یاد ہو گئیں۔

۱۹۵۷ء میں انٹرمیڈیٹ کے لیے گورنمنٹ کالج سرگودھا میں داخل ہوئے، عربی مولانا عبدالحئی اور شیر محمد زمان (ڈاکٹر ایس ایم زمان)، معاشیات ملک جہانگیر اور انگریزی غلام جیلانی اصغر اور مختار محمود سے پڑھی۔ ہاشمی صاحب کہتے ہیں کہ انھوں نے ڈاکٹر ایس ایم زمان صاحب اور مختار محمود صاحب سے زیادہ اثرات قبول کیے۔ کالج کے پرنسپل، عربی زبان و ادب کے فاضل، ڈاکٹر عابد احمد علی صاحب کے وہ مداح ہیں، جو سرسید احمد خاں کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ علی گڑھ اور آکسفرڈ کے تعلیم یافتہ تھے۔ نہایت شفیق، ہمدرد اور مثالی منتظم تھے۔ پروفیسر مرزا ریاض نے کالج میں حلقہ ادب قائم کیا۔ نمازِ جمعہ کے بعد سٹاف روم میں حلقے کے ہفتہ وار تنقیدی اجلاس ہوتے تھے۔ ان میں ادب سے دل چسپی رکھنے والے طلبہ کے علاوہ متذکرہ بالا اساتذہ اور ڈاکٹر وزیر آغا، ڈاکٹر سہیل بخاری، صاحب زادہ عبدالرسول اور پروفیسر خلیل بدایونی بھی شریک ہوتے تھے۔ ہاشمی صاحب کہتے ہیں کہ ادب و تنقید کا ابتدائی ذوق و شعور مجھے انھی اجلاسوں سے ملا۔ اس ماحول میں انھوں نے شاعری بھی کی اور افسانہ نگاری بھی۔ کالج سٹوڈنٹس یونین میں سال دوم کے نمایندۂ اوّل کے طور پر شامل رہے۔ ۱۹۶۰ء میں انھوں نے ایف اے کا امتحان دیا اور وظیفے کے ساتھ درجہ اوّل حاصل کیا۔ سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی تصانیف کا مطالعہ انھوں نے اسی دور میں کیا۔ ڈپٹی نذیر احمد، عبدالحلیم شرر، پریم چند اور نسیم حجازی کے ناول اور علی عباس حسینی، کوثر چاند پوری، کرشن چندر، غلام عباس، منٹو، بیدی، رئیس احمد جعفری، سید اسعد گیلانی، اشفاق احمد، بانو قدسیہ، انتظار حسین کے افسانے کچھ تو اسی عرصے میں اور کچھ بی اے کے زمانے میں پڑھے۔

ایف اے کے بعد، وہ صحت کی خرابی کی بنا پر باقاعدہ تعلیم جاری نہ رکھ سکے، چناں چہ انھوں نے ۱۹۶۳ء میں پرائیویٹ امیدوار کی حیثیت سے بی اے کا امتحان پاس کیا۔ اسی زمانے میں نوائے وقت، لیل و نہار، قندیل، سیارہ، اقدام، ایشیا اور دیگر پرچوں میں ان کی شاعری، افسانے، انشائیے اور طنزیہ و مزاحیہ مضامین شائع ہونے لگے تھے۔ اُن دِنوں انھیں پہلی بار سوات کی سیاحت کا موقع ملا تو انھوں نے 'ایک سفر کی کہانی' کے نام سے اس سفر کی رُوداد لکھی، جو

ہفت روزہ ایشیا میں چھے اقساط میں شائع ہوئی۔ بی اے کے زمانے میں بھی مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی تصانیف ان کے زیرِ مطالعہ رہیں۔

گورنمنٹ کالج سرگودھا میں ایم اے کی کلاسیں جاری ہو چکی تھیں۔ وہ اسی کالج میں ایم اے اردو کی کلاس میں داخل ہو گئے۔ ملک زری بند، ملک عبدالغنی اور رحمت علی مسلم ان کے اساتذہ میں شامل تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ پڑھائی میں کچھ لطف نہیں آ رہا تھا۔ مجھے مطالعے کا بہت شوق تھا اور مَیں نے سید وقار عظیم، ڈاکٹر سید عبداللہ اور ڈاکٹر وحید قریشی جیسے نامور حضرات کی بہت سی چیزیں پڑھ رکھی تھیں۔ جب اپنے اساتذہ کے لیکچر سنتا تو مجھے یاد آتا کہ یہ باتیں تو مَیں پڑھ چکا ہوں اور مضطرب ہوتا۔ جی چاہتا کہ اورینٹل کالج جا کر براہِ راست اساتذہ سے پڑھا جائے۔ گھریلو حالات سازگار نہ تھے، لیکن ایک بہتر معیار پر پڑھائی کا شوق روز افزوں ہوتا گیا۔

ہاشمی صاحب بتاتے ہیں کہ انھوں نے گھر والوں سے اصرار کر کے اپریل ۱۹۶۵ء میں مائیگریشن کروا لی اور اورینٹل کالج لاہور میں داخل ہو گئے۔ چند ہفتوں بعد سال اوّل کا سالانہ امتحان منعقد ہوا۔ انھوں نے اپنی محنت اور مطالعے کی بدولت نمایاں کامیابی حاصل کی، سو سے زائد طلبہ وطالبات میں ان کی دسویں پوزیشن تھی۔ حسب ضابطہ اوپر کے دس طلبہ کو مقالہ لکھنے کی اجازت ملتی تھی۔ ہاشمی صاحب کو بھی اجازت ملی مگر انھوں نے وقت کی کمی اور مقالہ تیار اور ٹائپ کرانے کے متوقع اخراجات کے پیشِ نظر، مقالہ لکھنے سے معذوری ظاہر کر دی، جس پر تمام اساتذہ کو تعجب بھی ہوا، کیوں کہ طلبہ کو مقالہ لکھنے کی اجازت ملے تو شاذ ہی کوئی انکار کرتا ہے۔ بہر حال، مقالہ نہ لکھنے کے باوجود وہ ایم اے میں اوّل بدرجۂ اوّل میں کامیاب ہوئے اور یونی ورسٹی گولڈ میڈل حاصل کیا۔ پہلی پوزیشن کی وجہ سے انجمن ترقی اردو پاکستان (کراچی) کی طرف سے بھی انھیں 'تمغاے باباے اردو' عطا کیا گیا۔

اورینٹل کالج کے زمانۂ طالب علمی کی ایک قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ وہ یونی ورسٹی میگزین بورڈ کے صدر اور رسالہ محور کے چیف اڈیٹر مقرر ہوئے۔ مدیران میں عطاء الحق قاسمی اور عبدالغنی فاروق بھی شامل تھے۔ بورڈ اور محور کے نگران پروفیسر سید وقار عظیم تھے۔ ہاشمی صاحب اُس دَور کی ایک اَور اہم بات یہ بتاتے ہیں کہ شعبۂ اردو کے زیرِ اہتمام، خواجہ محمد زکریا کی زیرِ صدارت ایک سیمینار میں انھوں نے 'ترقی پسند تحریک' کے موضوع پر ایک مقالہ پیش کیا، جسے سننے کے

لیے ایف سی کالج سے پروفیسر اقبال احمد خاں خاص طور پر تشریف لائے اور اسے بے حد پسند کیا۔

اورینٹل کالج میں ان کے اساتذہ میں ڈاکٹر وحید قریشی، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، پروفیسر سید وقار عظیم، ڈاکٹر ناظر حسین زیدی، پروفیسر خواجہ محمد سعید (گورنمنٹ کالج لاہور)، ڈاکٹر اقبال احمد خاں (ایف سی کالج لاہور)، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی اور ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا شامل تھے۔

(۴)

ہاشمی صاحب کی عملی زندگی کا آغاز صحافت سے ہوا۔ زمانۂ طالب علمی ہی میں صحافت سے ان کا ایک تعلق قائم ہو گیا تھا۔ وہ مختلف اخبارات و رسائل میں مضمون نگاری کر کے تعلیمی اخراجات پورے کرتے تھے۔ اسی دَوران میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور بعض دیگر قومی اور سیاسی مشاہیر (خواجہ رفیق شہید، پروفیسر حمید احمد خاں، نواب زادہ نصر اللہ خاں، اے کے بروہی وغیرہ) کی تقاریر کی رپورٹنگ اور ان کی گفتگوئیں قلم بند کرنے کی ذمہ داری بھی ادا کی۔ یوں ڈاکٹر ہاشمی کو مولانا کی شخصیت اور فروغِ دین اور اصلاحِ ملک وملت کے سلسلے میں ان کی دینی و سیاسی جدوجہد کو سمجھنے کا بہترین موقع میسر آیا۔ ایم اے اردو کے بعد، پروفیسر سید وقار عظیم کے توسط سے انھیں روزنامہ مشرق لاہور سے بطور معاون مدیر وابستہ ہو کر عامل صحافی بننے کا ایک موقع بھی ملا، لیکن اسی دَوران غزالی کالج جھنگ میں لیکچرر اردو کی پیش کش ہوئی۔ انھوں نے معلّمی کو صحافت پر ترجیح دی، کیوں کہ ان کے خیال میں علمی اور تحقیقی کام تدریسی شعبے سے وابستہ ہو کر بہتر طور پر ہو سکتا تھا۔ وہ ایک تعلیمی سیشن (۱۹۶۶ء-۱۹۶۷ء) غزالی کالج جھنگ سے وابستہ رہے، پھر کچھ عرصہ میونسپل ڈگری کالج چشتیاں اور بعد ازاں ایف سی کالج لاہور میں اردو کے لیکچرر رہے۔

۱۹۶۵ء کی جنگ ستمبر کے بعد سے نئی سرکاری ملازمتوں پر پابندی خاصے عرصے تک برقرار رہی، چناں چہ انھوں نے کچھ مدت ماہ نامہ سیارہ اور اردو ڈائجسٹ میں معاون مدیر کی حیثیت سے کام کیا۔ جنوری ۱۹۶۹ء میں بطور لیکچرر انبالہ مسلم کالج سرگودھا میں تعینات ہو گئے۔ اسی دَوران اکتوبر ۱۹۶۹ء میں ڈاکٹر ہاشمی رشتۂ ازدواج سے منسلک ہو گئے۔ جون ۱۹۷۰ء میں پبلک سروس کمیشن سے لیکچرر منتخب ہوئے۔ پہلا تقرر گورنمنٹ کالج مری میں ہوا۔ انھوں نے اپنی اوّلین معروف کتاب اقبال کی طویل نظمیں مری کے زمانۂ قیام ہی میں تصنیف کی۔ تقریباً سوا سال بعد ان کا تبادلہ گورنمنٹ کالج سرگودھا ہو گیا، یہاں کے نو سالہ زمانۂ معلّمی کے دَوران

انھوں نے کئی ایک علمی منصوبے مکمل کیے۔ اقبال کی طویل نظمیں کے نام سے اپنی پہلی اقبالیاتی تصنیف، جسے وہ ۱۹۷۱ء میں مکمل کر چکے تھے، تین برس بعد چھپ کر ۱۹۷۴ء میں منظرِ عام پر آئی۔ ان کی دو تالیفات سرور اور فسانۂ عجائب (۱۹۷۵ء) اور اصنافِ ادب (۱۹۷۶ء) چھپیں تو ثانوی تعلیمی بورڈ سرگودھا کی طرف سے ان پر انعام دیا گیا۔ اقبالیات کے حوالے سے اس عرصے میں ان کی متعدد کتب منصۂ شہود پر آئیں، جن میں کتبِ اقبالیات (۱۹۷۵ء) اور خطوطِ اقبال (۱۹۷۶ء) شامل ہیں۔ اسی دوران 'صد سالہ تقریبات ولادتِ علامہ محمد اقبال' کے سلسلے میں اقبال اکادمی پاکستان کے لیے کتابیاتِ اقبال (۱۹۷۷ء) مرتب کی اور مجلس ترقی ادب کی فرمائش پر اقبال بحیثیت شاعر (۱۹۷۶ء) کے نام سے مضامین کا ایک مجموعہ ترتیب دیا۔ کتابیاتِ اقبال کو ثانوی تعلیمی بورڈ سرگودھا نے 'سال اقبال کی بہترین تالیف' کے طور پر اوّل انعام کا مستحق قرار دیا۔

گورنمنٹ کالج سرگودھا کی ملازمت کے دوران ہی ڈاکٹر ہاشمی کی لیاقت کو تسلیم کر لیا گیا تھا، چناں چہ انھیں یہ اعزاز حاصل ہوا کہ ایک تو انھیں سرکاری سطح پر لاہور میں منعقدہ پہلی عالمی اقبال کانگریس (۲-۹ر نومبر ۱۹۷۷ء) میں بطور مندوب و مقالہ نگار شرکت کے لیے مدعو کیا گیا، دوسرے انھیں کانگریس کی نمائشِ کتب کمیٹی کا رکن بھی مقرر کیا گیا۔ یہ اعزاز اس لیے اہم ہے کہ بیرونِ لاہور کسی کالج سے انٹرنیشنل کانفرنس میں مدعو ہونے والے وہ واحد مندوب تھے۔ متصل زمانے میں انھوں نے لاہور میں منعقدہ علامہ اقبال اردو کانفرنس (نومبر ۱۹۷۷ء) اور جہاں زیب کالج سیدو شریف میں منعقدہ قومی تعلیمی کانفرنس (۲۷-۲۹ر جولائی ۱۹۷۸ء) میں بھی بطور مندوب اور مقالہ نگار شرکت کی۔

گورنمنٹ کالج سرگودھا کے دورانِ قیام میں پنجاب یونی ورسٹی اورینٹل کالج سے پی ایچ ڈی کے لیے ان کی رجسٹریشن ہوگئی اور ڈاکٹر وحید قریشی کی زیرِ نگرانی انھوں نے تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ کے عنوان سے اپنا مقالہ مکمل کر کے ۱۹۸۲ء میں ڈگری حاصل کی۔ اس دوران میں گورنمنٹ کالج لاہور میں ان کا تبادلہ ہوگیا، جہاں وہ پونے دو سال تک درس و تدریس کرتے رہے۔

(۵)

۹ ستمبر ۱۹۸۲ء کو وہ پنجاب یونی ورسٹی اورینٹل کالج کے شعبۂ اردو سے منسلک ہو گئے اور لیکچرر، اسسٹنٹ پروفیسر، ایسوسی ایٹ پروفیسر، پروفیسر اور صدرِ شعبہ کے مناصب پر فائز رہنے کے بعد ۳۱ مارچ ۲۰۰۲ء کو اسی جامعہ سے سبک دوش ہوئے، البتہ شعبۂ اردو نے مزید دو سال کے لیے مہمان پروفیسر کی حیثیت سے ان کی خدمات سے استفادہ کیا۔

اورینٹل کالج کا عرصہ ڈاکٹر ہاشمی کے صلاحیتوں کے بھرپور اظہار کا دورانیہ کہا جا سکتا ہے۔ تدریسی فرائض کی انجام دہی کے ساتھ ساتھ انھوں نے کئی غیر ملکی سفر کیے اور متعدد ملکی اور بین الاقوامی کانفرنسوں میں شرکت کی۔ ۱۹۸۹ء میں انھیں فریضۂ حج ادا کرنے اور روضۂ رسولؐ پر حاضری دینے کی سعادت بھی نصیب ہوئی۔ ۲۰۰۲ء میں دائتو بنکا یونی ورسٹی جاپان کی دعوت پر انھوں نے ایک ماہ کے لیے جاپان کا مطالعاتی دورہ کیا۔ اس مدت میں انھوں نے تصنیف و تالیف کا کام برابر جاری رکھا اور تحقیقی مقالات کی نگرانی بھی کرتے رہے۔ اورینٹل کالج میں پی ایچ ڈی کے گیارہ اور ایم اے اردو کے سینتالیس مقالات ان کی نگرانی میں پایۂ تکمیل کو پہنچے، جب کہ علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی کے لیے انھوں نے پی ایچ ڈی (اردو) کے ایک، ایم فل (اردو) کے پانچ، پی ایچ ڈی (اقبالیات) کے ایک اور ایم فل (اقبالیات) کے پندرہ مقالات کی نگرانی کے فرائض انجام دیے۔ ڈاکٹر ہاشمی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ ان کی نگرانی میں مکمل ہونے والے متعدد مقالات زیورِ طباعت سے بھی آراستہ ہو چکے ہیں۔ ان کی عمدہ (تحقیقی اور تدریسی) کارکردگی کی بنا پر ۲۰۰۱ء میں انھیں ہائر ایجوکیشن کمیشن کی طرف سے 'بیسٹ یونی ورسٹی ٹیچر' کا ایوارڈ دیا گیا۔

(۶)

ملازمت سے سبک دوشی کے بعد وہ تین سال تک ادارہ معارفِ اسلامی لاہور سے بطور ریسرچ ڈائریکٹر وابستہ رہے۔ پھر دو سال (۲۰۰۶ء-۲۰۰۸ء) بطور ایچ ای سی ایمی ننٹ سکالر یونی ورسٹی کے شعبہ اقبالیات میں تحقیقی کام کرتے رہے۔ ۳۱ مارچ ۲۰۰۲ء کو جب وہ یونی ورسٹی کی مدت ملازمت پوری کرنے پر سبک دوش ہوئے تو متعدد تحقیقی مقالے ان کی نگرانی میں زیرِ تحقیق تھے، چناں چہ سبک دوشی کے بعد بھی انھوں نے پی ایچ ڈی کے سات اور ایم فل کے متعدد مقالات مکمل کرائے۔ اپنی متعدد زیرِ تصنیف کتابوں اور تحقیقی منصوبوں کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔ بہت

سے تحقیقی مقالے، تبصراتی مضامین، تبصرے اور دیباچے لکھے، جن کی تعداد ایک سو سے متجاوز ہوگی۔ اکتوبر ۲۰۰۸ء کے بعد سے شعبۂ اردو یا پنجاب یونی ورسٹی سے ان کا کچھ علاقہ نہ رہا، اس کے باوجود انھوں نے صدر شعبہ اردو کی فرمائش پر اپنے استاد اور شعبے کے ایک مرحوم استاد کی یاد میں ارمغان افتخار احمد صدیقی مرتب کیا۔ گرتی ہوئی صحت اور مختلف عوارض کے باوجود، ملازمت کے بعد کا عشرہ ان کے لیے اس اعتبار سے بہت بابرکت ثابت ہوا کہ اس دَوران میں ان کی گیارہ تصانیف وتالیفات منظرِ عام پر آئیں۔

(۷)

ایک مثالی استاد کی حیثیت سے ان کی منفرد شناخت ہمیشہ برقرار رہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ استاد کی ذمہ داریوں کا انھیں بھرپور احساس رہا ہے۔ ایک موقعے پر انھوں نے کہا تھا:

> ایک اچھے استاد کو شعوری طور پر احساس ہو کہ اس کا پیشہ دوسروں سے مختلف ہے، لہٰذا اس کی زندگی حقیقی معنوں میں معلم کی زندگی ہو۔ وہ اصولوں، ضابطوں اور اقدار کا پابند ہو۔ باطل، شر، نمود و نمائش، شہرت، جاہ طلبی اور زر پرستی سے اسے کوئی علاقہ نہ ہو۔ اپنے تلامذہ کے حق میں ہمدرد، مخلص اور شفقت ومحبت کا پیکر ہو اور اسے ہر دم فکر لاحق ہو کہ وہ اپنے شاگردوں کو اچھا انسان کیسے بنا سکتا ہے۔[۱]

چناں چہ ان کے تمام شاگرد اس بات کے شاہد ہیں کہ ڈاکٹر ہاشمی اپنے شاگردوں اور وابستگان کو کسی نہ کسی علمی منصوبے کی ترغیب دیتے رہتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ محض ترغیب ہی نہیں دیتے، بلکہ اکثر اوقات لوازمے کی نشان دہی کرنے کے ساتھ، اگر ان کے پاس کسی طرح کا لوازمہ میسر ہو تو فراخ دلی سے اس کی فراہمی کا بندوبست بھی کرتے ہیں۔ اس نیکی میں وہ اپنی سیکڑوں کتابوں سے ہاتھ دھو بیٹھے تھے۔ اگر کوئی ان کے تجویز کردہ کسی علمی منصوبے پر عمل شروع کر دے تو وقتاً فوقتاً اس سے استفسار بھی کرتے رہتے ہیں۔ ان کا تعاقب بھی کرتے رہتے ہیں اور جب کوئی منصوبہ مکمل ہو جاتا ہے تو کتابت، پروف خوانی اور پھر طباعت واشاعت کے تمام مراحل میں اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ اس ضمن میں دوستوں، شاگردوں، وابستگان اور اجنبیوں کی کوئی قید نہیں، بس کام کی نوعیت علمی ہو تو ڈاکٹر صاحب ہمہ وقت، ہمہ جہت سرپرستی اور تعاون کے لیے تیار رہتے ہیں۔ اقبال یورپ میں کے مصنف ڈاکٹر سعید اختر درّانی کتاب کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

> آخر میں، اور شاید سب سے بڑھ کر، مَیں جناب ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کا سپاس گزار ہوں کہ نہ

صرف اس کتاب کی تدوین و ترتیب کا اوّلین مشورہ انھی نے دیا تھا، بلکہ ۱۹۸۱ء کے بعد تقریباً ہر خط اور میرے پاکستان کے دوروں کے دوران ہر ملاقات میں انھوں نے مجھ پر زور دیا کہ میں کتاب کے باقی ماندہ حصوں کو جلد از جلد مکمل کروں۔ میں نے انھیں اپنے مسودوں کی کانٹ چھانٹ اور ترتیب و تہذیب کی مختلف ادارتی ذمہ داریاں تفویض کر رکھی تھیں اور یہ انھوں نے مہارت اور جاں فشانی کے ساتھ سرانجام دیں؛ اس کے لیے میں ان کا شکر گزار ہوں۔[۲]

درّانی صاحب نے اپنی دوسری کتاب نوادرِ اقبال یورپ میں بھی اسی طرح کے خیالات ظاہر کیے ہیں۔ ان کی دونوں کتابوں کا انتساب ہاشمی صاحب کے نام ہے۔

ہاشمی صاحب کے طریقِ کار کے مطابق تحقیقی امور انجام دینا ہرکس و ناکس کے بس کی بات نہیں۔ یہ اعتراف ضروری ہے کہ میرے پی ایچ ڈی کے مقالے کی نگرانی کے دوران، ان کی مزاج کی نرمی اور مقالے کے معیار کو برقرار رکھنے کے لیے ان کی کاوشوں نے مجھے الجھنے اور بھٹکنے سے بچا لیا۔ اقبال نے شاید ایسے ہی 'میر کارواں' استاد کے بارے میں کہا تھا...... نگہ بلند، سخن دل نواز، جاں پُرسوز۔

وقت اور لفظ کا جتنا اچھا استعمال ڈاکٹر ہاشمی کرتے ہیں، ہمارے ہاں اکثر لوگوں کو اس کا ادراک بھی نہیں۔ وہ وقت کے مختلف ٹکڑوں، اجزا اور حصوں کو جوڑ کر کام کرنے کا ہُنر جانتے ہیں۔ ایک مرتبہ کچھ بیمار پڑ گئے تو صاحب زادے انھیں ڈاکٹر کے پاس لے گئے۔ ڈاکٹر نے ڈرپ لگا دی۔ یہ تھوڑی دیر تو اطمینان سے لیٹے رہے، پھر واسکٹ کی جیب سے چند کاغذات نکالے اور پروف پڑھنے لگے۔ بیٹے نے کہا: ابا جان! ذرا آرام کر لیتے۔ کہنے لگے: بیٹا! بیکار پڑے رہنے سے یہ بہتر ہے، کچھ کام بھی ہو جائے گا۔ دورانِ سفر وہ اونگھنے اور کوئی ہمراہ ہو تو اس سے گفتگو کے ساتھ ساتھ وقت کا کچھ حصہ، تحریر و تصنیف یا اپنے مسودات کی نوک پلک درست کرنے یا ہلکا پھلکا مطالعہ کرنے میں صرف کرتے ہیں۔

ان کی خوراک نہایت سادہ اور کم ہوتی ہے۔ تقریبات میں شمولیت سے رغبت نہیں ہے۔ مہمان نواز ہیں، لیکن تکلفات کے قائل نہیں۔ لباس ہمیشہ سادہ ہوتا ہے، یعنی شلوار قمیص، واسکٹ یا کوٹ اور جناح کیپ؛ البتہ لیکچرر شپ کے زمانے تک کوٹ پتلون پہنتے اور ٹائی بھی لگاتے تھے اور کبھی کبھی شیروانی بھی پہنتے تھے۔

عجز وانکسار ڈاکٹر ہاشمی کے مزاج کا بنیادی وصف ہے۔ ان کی سیرت کا یہ پہلو، ان کی گفتگو اور میل ملاقات کے علاوہ ان کی تحریروں سے بھی نمایاں ہوتا ہے۔ سبک دوشی کے بعد بھی کتنے برس تک، اگر کسی شاگرد یا عزیز نے آگے بڑھ کر ان کا ہینڈ بیگ اٹھانا چاہا تو اسے یہ کہہ کر منع کر دیا کہ مَیں اپنا بوجھ خود اٹھا سکتا ہوں۔ البتہ ایک دو برس سے، مضمحل ہوتے قویٰ اور صحت کے مسائل نے انھیں مجبور کر دیا ہے کہ وہ شاگردوں کو بھی ہنڈ بیگ اٹھانے کی 'سعادت' حاصل کرنے کا موقع دیں۔ احساسِ برتری انھیں چھو کر بھی نہیں گیا اور نہ انھیں اپنے مقام و مرتبے کا کبھی زعم ہوا ہے۔ وہ خاموشی اور استقامت سے اپنے کام میں مگن رہتے ہیں اور کوئی دعویٰ نہیں کرتے۔ خیر خواہوں کی خواہش کے باوجود، اپنی کسی کتاب کی تقریبِ رُونمائی کے لیے آمادہ نہیں ہوتے۔ ہاں، اپنی ہر کتاب اپنے دوستوں اور بعض شاگردوں تک پہنچانے کی کوشش ضرور کرتے ہیں۔ اس سے ایک طرف تو ان کا حلقۂ احباب ان کی علمی فتوحات سے آگاہ رہتا ہے اور استفادہ کرتا ہے، دوسری جانب اس سے انھیں علمی جستجو کی ترغیب بھی ملتی ہے۔

وہ اپنے شاگردوں کی ہمہ پہلو تربیت کا خاص خیال رکھتے ہیں۔ انھیں اپنے شب و روز کے نظام الاوقات کو مرتب کرنے اور وقت کے بہترین مصرف کی طرف توجہ دلاتے رہتے ہیں۔ راقم ان کے چند ایسے شاگردوں کو جانتا ہے، جو کسی صورت پکڑائی نہیں دیتے تھے؛ لیکن یہ کبھی خط لکھتے ہیں، کبھی فون کرتے اور کبھی کتابیں یا ضروری کاغذات کے عکس روانہ کرتے؛ یہاں تک کہ ان کی صلاحیتوں کے مطابق، ان سے کام لینے میں کامیاب ہو گئے۔ ایسی کتنی ہی تحریریں اور کتابیں میرے علم میں ہیں، جو محض ڈاکٹر ہاشمی کی مسلسل ترغیب وتشویق کے باعث معرضِ تحریر میں آئیں۔ راقم ان کے بعض ایسے شاگردوں سے بھی واقف ہے، جو محض ان کے تعاقب کی وجہ سے اپنے تعلیمی درجات میں ترقی پا گئے اور آج بڑے بڑے عہدوں پر فائز ہیں۔

ڈاکٹر ہاشمی اپنے حلقۂ احباب کے حالات سے باخبر رہنے کے لیے ہر ذریعہ استعمال کرتے ہیں۔ اندرون و بیرونِ ملک پھیلے ہوئے اپنے دوستوں سے حتی الوسع رابطہ قائم رکھتے ہیں۔ ای میل، فون پر یا بذریعہ خط، ان کے بعض دوست بھی اپنی اپنی بساط کے مطابق ان سے رابطہ رکھتے ہیں۔ تعلقات میں یہ استقامت بہت کم لوگوں میں دیکھنے کو ملتی ہے۔

ڈاکٹر صاحب کو سیر و سیاحت سے بھی بہت دلچسپی رہی ہے۔ میٹرک کے زمانۂ طالب علمی

کے دَوران بھی، جب کبھی کوئی کلاس خالی ہوتی، وہ کلاس سے باہر نکل جاتے اور سکول کے اندر گھومتے رہتے۔ ان کے اس طرزِ عمل پر بعض اساتذہ ناراضی کا اظہار بھی کرتے، لیکن ان سے مشاہدے کی یہ عادت نہ چھوٹ سکی۔ گورنمنٹ کالج مری میں ملازمت کے دَوران وہ صبح سویرے ہوسٹل سے نکلتے اور اطراف و جوانب میں پھیلی ہوئی آبادیوں کو دیکھتے، پھر آبادیوں سے ذرا باہر دُور چلے جاتے، جہاں وہ چیڑ اور دیودار کے اونچے اونچے درختوں پر اڑتے پھرتے اور چہچہاتے پرندوں کا مشاہدہ کرتے۔ کہیں کہیں جنگلی جانوروں کے اچھلنے کودنے، درختوں پر چھلانگیں لگانے، شاخوں سے لٹک جانے، کھانے کی چیزوں پر ایک دوسرے پر غرّانے اور چھینا جھپٹی جیسے نظاروں سے محظوظ ہوتے۔ یوں انھیں فطرت کو زیادہ قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔

—— قدرت نے شاید ان کے اسی شوق کے پیشِ نظر انھیں سیر و سفر اور سیاحت کے مواقع فراہم کیے۔ انھوں نے وطنِ عزیز کے بیش تر اہم سیاحتی مقامات اور شہروں کو دیکھا۔ حجازِ مقدس کے چار اسفار کے علاوہ بھارت، فرانس، جرمنی، فرانس، ترکی، بلجیم، جاپان، ہسپانیہ، ایران اور برطانیہ جانے اور کم و بیش مدت وہاں گزارنے کا موقع ملا۔ احوالِ سفر پر مشتمل با قاعدہ سفرنامے صرف دو ہی لکھ سکے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کو اپنے دوستوں اور بعض شاگردوں سے ملنے جلنے، ان کے آنے اور ان کے ہاں جانے سے بھی مسرت کا احساس ہوتا ہے، لیکن وہ رسمی اجتماعات اور تقریبات، خصوصاً وقت کو بے دردانہ ضائع کرنے والی (شادیوں اور ولیموں کی) تقریبات میں جانے سے حتی الوسع احتراز کرتے ہیں، تاہم انسانی تعلقات برقرار رکھنے کی خاطر کبھی کبھار شرکت بھی کر لیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ایسے مواقع پر فائدہ کم اور نقصان زیادہ ہوتا ہے، البتہ اپنے ہم خیال اور ہم فکر احباب سے، بالخصوص ایسے بزرگوں سے باقاعدگی سے ملنے جاتے ہیں، جو گھر سے نہیں نکل سکتے۔ دیگر شہروں یا ملکوں سے لاہور آنے والے ان کے حلقۂ احباب میں شامل شاعر، ادیب، محقق، نقاد اور دانش ور اُن سے ملنے ضرور آتے ہیں اور اگر ڈاکٹر صاحب کو کسی کی لاہور آمد کا علم ہو جائے تو انھیں فون کرتے ہیں اور حتی الوسع خود جا کر ان سے ملنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ویسے ڈاکٹر صاحب طبعاً کم گو ہیں اور کم گوئی ہی میں عافیت سمجھتے ہیں۔

ڈاکٹر ہاشمی سے متعلق ایک خوب صورت بات ان کے شاگرد اور رفیق کار ڈاکٹر زاہد منیر عامر

نے لکھی ہے۔قرآن کی ایک آیت میں سطح مرتفع پر واقع ایک باغ کی مثال دی گئی ہے، جس پر اگر موسلا دھار بارش ہو تو اس میں دوگنا پھل آتا ہے اور اگر معمولی بونداباندی ہو تو وہ بھی کفایت کرتی ہے۔[۳] زاہد صاحب اس کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی شخصیت بھی ایک ایسے ہی باغ کی طرح ہے۔ اگر آپ ان سے قریب ہیں تو یہ باغ آپ پر والہانہ ثمر نچھاور کرے گا اور اگر دُور ہیں تو بھی اس کی خوش گوار ہَوا کے جھونکے آپ تک پہنچتے رہیں گے۔[۴]

اِس وقت، جب کہ وہ عمر کے تہتر برس مکمل کر چکے ہیں، مطالعے اور تصنیف و تالیف سے ان کی لگن اور اپنے شاگردوں اور محققین سے ان کے تعاون کی فی زمانہ مثال مشکل ہی سے ملے گی۔ اگر چہ وہ خود کو جاپان کے پروفیسر ہیرو جی کتاؤکا کی طرح 'دقیانوسی پروفیسر' کہتے ہیں[۵] مگر رابطوں کے لیے خط نویسی کے ساتھ جدید ترین ذرائع اطلاعات و ابلاغ سے استفادے کے قائل ہیں اور اور رابطے کا برقی ذریعہ بھی استعمال کرتے ہیں۔ان کی صحت اگر چہ کبھی قابلِ رشک نہیں رہی، لیکن ان کے جذبِ دروں کی آنچ اردو زبان و ادب، خصوصاً اقبالیات کے لیے تقویت کا باعث رہی ہے اور خلقِ خدا اُن سے مستفید ہو رہی ہے۔ اللہ کرے، اردو دُنیا پر ان کا سایہ تادیر قائم رہے۔ (آمین)

❁

حوالے اور حواشی:

۱۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی: انٹرویو مشمولہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی بحیثیت معلم، مقالہ نگار: حمیرا مجید + روبیلہ منور، ص ۳۰

۲۔ ڈاکٹر سعید اختر درّانی: اقبال یورپ میں، ص ۵۷

۳۔ سورۃ البقرہ: ۲۶۴

۴۔ ڈاکٹر زاہد منیر عامر: انٹرویو مشمولہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی بحیثیت معلم۔ محولہ بالا، ص ۲۶

۵۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی: سورج کو ذرا دیکھ، ص ۸۷، ۸۸

کتابیات:

- قرآنِ مجید
- حمیرا مجید + روبیلہ منور: ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی بحیثیت معلم (غیر مطبوعہ مقالہ)۔ نگران: عبدالکریم خالد۔ مخزونہ لاہور: ایجوکیشن یونی ورسٹی، لوئر مال۔ ۲۰۰۴ء-۲۰۰۵ء

- سعید اختر درانی، ڈاکٹر: اقبال یورپ میں۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۸۵ء
- رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر: سورج کو ذرا دیکھ۔ لاہور: بیت الحکمت، ۲۰۰۷ء

□□□

پروفیسر سلیم منصور خالد*

پروفیسر رفیع الدین ہاشمی

(منازلِ حیات)

نام: رفیع الدین ہاشمی

ولدیت: محمد محبوب شاہ ہاشمی

تاریخ پیدائش: ۹ر فروری ۱۹۴۰ء (سرکاری کاغذات میں...... یکم اپریل ۱۹۴۲ء)

مقامِ پیدائش: مصریال (ضلع چکوال)

تعلیم:

حفظِ قرآن:	جامع مسجد سرگودھا	۱۹۵۱ء
میٹرک:	انبالہ مسلم ہائی سکول، سرگودھا	۱۹۵۷ء
انٹر میڈیٹ:	گورنمنٹ کالج، سرگودھا	۱۹۶۰ء
بی اے:	بطور پرائیویٹ امیدوار (پنجاب یونی ورسٹی، لاہور)	۱۹۶۳ء
ایم اے:	پنجاب یونی ورسٹی اورینٹل کالج، لاہور	۱۹۶۶ء
پی ایچ ڈی:	پنجاب یونی ورسٹی اورینٹل کالج، لاہور	۱۹۸۲ء
ڈی ایچ ایم ایس:	پاکستان ہومیو پیتھک میڈیکل کالج، لاہور	۱۹۸۵ء
سرٹیفکٹ اِن ٹرکش:	پنجاب یونی ورسٹی، لاہور	۱۹۹۵ء

مصروفیات:

لیکچرر (اردو):	غزالی کالج، جھنگ	۱۹۶۶ء-۱۹۶۷ء
	میونسپل کالج، چشتیاں	۱۹۶۷ء
	ایف سی کالج، لاہور	۱۹۶۷ء-۱۹۶۸ء
	انبالہ مسلم کالج، سرگودھا	۱۵ر جنوری ۱۹۶۹ء-۸ر جون ۱۹۷۰ء

* ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبۂ پنجابی، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، ٹاؤن شپ، لاہور

	گورنمنٹ کالج، مری	۹؍جون ۱۹۷۰ء - ۳؍ستمبر ۱۹۷۱ء
	گورنمنٹ کالج، سرگودھا	۴؍ستمبر ۱۹۷۱ء - ۳۰؍اگست ۱۹۷۶ء
اسسٹنٹ پروفیسر:	گورنمنٹ کالج، سرگودھا	۳۱؍اگست ۱۹۷۶ء - ۸؍نومبر ۱۹۸۰ء
	گورنمنٹ کالج، لاہور	۱۶؍نومبر ۱۹۸۰ء - ۸؍ستمبر ۱۹۸۲ء
لیکچرر:	اورینٹل کالج، لاہور	۹؍ستمبر ۱۹۸۲ء - ۴؍اپریل ۱۹۸۷ء
اسسٹنٹ پروفیسر:	اورینٹل کالج، لاہور	۴؍اپریل ۱۹۸ء - ۲۷؍جون ۱۹۹۱ء
ایسوسی ایٹ پروفیسر:	اورینٹل کالج، لاہور	۲۷؍جون ۱۹۹۱ء - ۳۰؍نومبر ۲۰۰۰ء
صدرِ شعبۂ اردو:	اورینٹل کالج، لاہور	یکم اپریل ۲۰۰۰ء - ۵؍جولائی ۲۰۰۱ء
پروفیسر:	اورینٹل کالج، لاہور	یکم دسمبر ۲۰۰۰ء - ۳۱؍مارچ ۲۰۰۲ء
وِزٹنگ پروفیسر:	اورینٹل کالج، لاہور	یکم اپریل ۲۰۰۲ء - ۳۱؍مارچ ۲۰۰۴ء
ڈائریکٹر ریسرچ	ادارہ معارف اسلامی، لاہور:	یکم اپریل ۲۰۰۲ء - ۳۱؍اپریل ۲۰۰۶ء

ایچ ای سی ایمی نَنٹ پروفیسر: شعبۂ اقبالیات، پنجاب یونی ورسٹی، لاہور

۱۸؍اکتوبر ۲۰۰۶ء - ۱۷؍اکتوبر ۲۰۰۸ء

رکنیت:

رکنِ نمائش کتب کمیٹی: علامہ اقبال انٹرنیشنل کانگریس، لاہور	۱۹۷۷ء
رکنِ عمومی: اقبال اکادمی پاکستان، لاہور	۱۹۷۸ء - ۱۹۸۷ء
تاحیات رکن: اقبال اکادمی پاکستان، لاہور	۱۹۸۷ء
رکن: ہیئتِ حاکمہ: اقبال اکادمی پاکستان، لاہور	۱۹۹۹ء تا حال
رکن: حلقۂ اربابِ ذوق، لاہور	۱۹۸۰ء تا حال
رکن: حلقۂ ادب، لاہور	۱۹۸۰ء تا حال
رکن: پاکستان رائٹرز گلڈ	۱۹۸۲ء تا حال
رکن: اردو بورڈ آف اسٹڈیز، پنجاب یونی ورسٹی، لاہور	۱۹۷۸ء - ۲۰۰۰ء (دوبار مختصر وقفے)

رکن: بورڈ آف فیکلٹی آف سوشل اینڈ ہیومینیٹیز + بورڈ آف ایڈوانس سٹڈیز اینڈ ریسرچ

مجلس نصاب شعبۂ اقبالیات (علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی اسلام آباد) مختلف اوقات

رکن مجالسِ ادارت ومشاورت: (بازیافت لاہور، تحقیق جام شورو، اقبالیات لاہور، اقبال ریویو حیدرآباد دکن، معیار اسلام آباد، خیابان پشاور) مختلف اوقات

کانفرنسوں میں شرکت:

علامہ اقبال اردو کانفرنس، لاہور	نومبر ۱۹۷۷ء
پہلی علامہ اقبال انٹرنیشنل کانگریس، پنجاب یونی ورسٹی، لاہور	۲-۹/دسمبر ۱۹۷۷ء
قومی تعلیمی کانفرنس، جہاں زیب کالج، سیدو شریف	۲۷-۲۹/جولائی ۱۹۷۸ء
دوسری علامہ اقبال انٹرنیشنل کانگریس، پنجاب یونی ورسٹی لاہور	۲۹/اکتوبر-۱۱/نومبر ۱۹۸۲ء
پاکستان اہل قلم کانفرنس، اکادمی ادبیات پاکستان اسلام آباد	دسمبر ۱۹۸۳ء
اقبال انٹرنیشنل سیمینار، حیدرآباد دکن	۱۸-۲۱/اپریل ۱۹۸۶ء
اصولِ تحقیق سیمینار، مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد	۲۵-۲۷/مارچ ۱۹۸۷ء
انٹرنیشنل اقبال کانفرنس، قرطبہ، سپین	۲۱-۲۴/نومبر ۱۹۹۱ء
تدریس ادب سیمینار، پشاور یونی ورسٹی، باڑہ گلی کیمپس	اگست ۱۹۹۵ء
انٹرنیشنل محمد اقبال کانفرنس، استنبول، ترکی	۳۰/نومبر-۲/دسمبر ۱۹۹۵ء
اقبالیات پر انٹرنیشنل سیمینار، لاہور	۷-۸/نومبر ۱۹۹۶ء
اقبال انٹرنیشنل سیمینار، دہلی یونی ورسٹی	۱۰-۱۲/جون ۱۹۹۷ء
انٹرنیشنل اقبال سمپوزیم گینٹ، بلجیم	۱۸-۱۹/نومبر ۱۹۹۷ء
دوروزہ بین الاقوامی سیمینار، رابطہ الادب الاسلامی العالمیہ، اسلام آباد	۲۴-۲۵/اکتوبر ۱۹۹۷ء
تیسری علامہ اقبال انٹرنیشنل کانگریس، پنجاب یونی ورسٹی، لاہور	۹-۱۱/نومبر ۱۹۹۸ء
نصاب اور تدریس اردو سیمینار، پشاور یونی ورسٹی، باڑہ گلی کیمپس	۲۶-۲۸/اگست ۲۰۰۱ء
انٹرنیشنل اقبال کانفرنس، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور	۲۱-۲۲/اپریل ۲۰۰۳ء
بین الاقوامی اقبال سیمینار، کیمبرج	۱۹-۲۰/جون ۲۰۰۸ء
انٹرنیشنل اقبال سیمینار، تہران یونی ورسٹی	جون ۲۰۱۰ء
انٹرنیشنل علامہ اقبال کانفرنس، گورنمنٹ کالج یونی ورسٹی، فیصل آباد	۲۹-۳۰/نومبر ۲۰۱۲ء

نگرانی تحقیقی مقالات:

پی ایچ ڈی...... پنجاب یونی ورسٹی اورینٹل کالج لاہور

۱۹۹۰ء	باقیاتِ شعر اقبال کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ	صابر حسین کلوروی
	اردو میں اصلاحات سازی کی کوششوں کا جائزہ (مطبوعہ)	عطش درّانی
	ماہر القادری: حیات اور ادبی خدمات (مطبوعہ)	عبدالغنی فاروق
۲۰۰۰ء	علامہ اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر اعتراضات: تحقیقی و تنقیدی جائزہ (مطبوعہ)	محمد ایوب صابر
	(اس مقالے کے بعض حصے تین کتابوں کی صورت میں شائع ہو چکے ہیں)	
	جدید اردو غزل میں فلسفہ وحدۃ الوجود کی فکری معنویت	عبدالعزیز ساحر
۲۰۰۲ء	ابراہیم جلیس: حیات و ادبی خدمات	ہارون الرشید تبسم
	رفیق خاور: احوال و آثار	عبدالرؤف [امیر]
۲۰۰۴ء	غزل کا تکنیکی، ہیتی اور عروضی سفر: حالی تا حال (مطبوعہ)	ارشد محمود ناشاد
۲۰۰۷ء	ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری: احوال و آثار (مطبوعہ)	خالد ندیم
۲۰۰۹ء	سید ابوالاعلیٰ مودودی بطور نثر نگار (زیرِ طبع)	محمد جاوید اصغر
۲۰۱۲ء	تحریکِ پاکستان میں اردو شاعری کا کردار (زیرِ تنقیح)	سلیم اللہ شاہ

پی ایچ ڈی...... علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی اسلام آباد

۲۰۰۲ء	شروحِ کلامِ اقبال: تحقیقی و تنقیدی مطالعہ (زیرِ طبع)	اختر النساء
۲۰۰۴ء	عبدالسلام ندوی کی ادبی خدمات	گلشن طارق

ایم فل اردو...... علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی

۱۹۹۳ء	مولانا مودودی بطور نثر نگار	ظفر اقبال احمد
۱۹۹۴ء	توبۃ النصوح کے متون کا تقابلی مطالعہ	عبدالمجید عابد
۱۹۹۶ء	کتب سفر نامہ کا توضیحی اشاریہ	قمر عباس
۲۰۰۱ء	جیلانی بی اے: حیات و ادبی خدمات (مطبوعہ)	بشیر احمد منصور
۲۰۰۲ء	افتخار احمد صدیقی: حیات اور ادبی خدمات	نورین روبی

ایم فل اقبالیات......علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی

۱۹۹۲ء	رومانی انگریزی شعرا کے علامہ اقبال پر اثرات	شیخ محمد اقبال
۱۹۹۴ء	ضربِ کلیم: ابتدائی تین حصے: تعلیقات وحواشی	طفیل محمد گوہر
۱۹۹۶ء	مجموعہ مکاتیب اقبال جہانِ دیگر: تعلیقات وحواشی	محمد صدیق [ظفر حجازی]
	گفتارِ اقبال: متن کا تحقیقی مطالعہ	اختر النساء
۱۹۹۸ء	انوارِ اقبال (خطوط): ترتیب وتحشیہ	زیب النساء
	اقبالیات پر پنجاب یونی ورسٹی کے ایم اے کی سطح کے مقالات کا تحقیقی وتوضیحی مطالعہ: ۱۹۸۱ء تا ۱۹۹۳ء	بشریٰ ناہید
۱۹۹۹ء	جامعہ پنجاب میں اقبال پر ایم اے کی سطح کے تحقیقی مقالات کا توضیحی اشاریہ: ۱۹۸۱ء تا ۱۹۹۳ء	محمد یار ضرار
	اقبال کا سوانحی اشاریہ	فرخ طاہرہ
۲۰۰۰ء	اقبالیاتِ محمد شفیع (م ش): تدوین وتحقیق	محمد یوسف
۲۰۰۱ء	حیات وشخصیتِ اقبال: خطوط کے آئینے میں	خالدہ سلطانہ
	محمد دین تاثیر بطور اقبال شناس	محمد ارشد خاں
	ڈاکٹر غلام جیلانی برق بحیثیت اقبال شناس	محمد سہیل سرور
۲۰۰۲ء	زندہ رُود کا تحقیقی وتنقیدی مطالعہ (مطبوعہ)	راشد حمید
	Gabriel's Wing کا تنقیدی وتجزیاتی مطالعہ (مطبوعہ)	سلیم اللہ شاہ
۲۰۰۳ء	ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی بحیثیت اقبال شناس	ملکہ ریحانہ

ایم اے اردو......پنجاب یونی ورسٹی اورینٹل کالج لاہور

۱۹۸۳ء	سید نذیر نیازی: حیات اور تصانیف	نسیم اختر
۱۹۸۴ء	تنقید اقبال کے اہم تصورات کا توضیحی اشاریہ: اردو کتب	شگفتہ شہناز
	بانگِ درا کی بعض نظموں کا واقعاتی پس منظر	سمعیہ شاہین
	اقبال کی کلام کی اردو شرحیں	خالدہ جبیں
۱۹۸۵ء	یوسف سلیم چشتی بحیثیت شارحِ اردو	اختر النساء
	بشیر احمد ڈار بطور اقبال شناس	یاسمین کوثر

سال	موضوع	نام
۱۹۸۶ء	نصر اللہ خاں عزیز: حیات اور ادبی خدمات	فریدہ خانم
	ڈاکٹر محمد اسلم قریشی: حیات اور ادبی خدمات	فرح ریاض
۱۹۸۷ء	ہندستان میں اقبال شناسی: ۱۹۴۷ء کے بعد	لعل بیگ ظفر
	نقوش میں ذخیرۂ اقبالیات: توضیحی اشاریہ	زاہدہ تبسم
	وضاحتی فہرست اقبال ریویو: ۱۹۷۶ء تا ۱۹۸۶ء	شکیلہ یاسمین علوی
۱۹۸۸ء	محمد خالد اختر: حیات اور ادبی خدمات (مطبوعہ)	اشفاق احمد ورک
	نعیم صدیقی بطور نثر نگار	روبینہ شاہین
	ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی بطور اقبال شناس	ملکہ ریحانہ
	محمد عبداللہ قریشی بطور اقبال شناس	فرزانہ یاسمین
۱۹۸۹ء	وضاحتی فہرست مجلّہ اقبال: جولائی ۱۹۷۴ء تا اپریل ۱۹۸۹ء	خیر النساء
	جگن ناتھ آزاد بطور اقبال شناس (مطبوعہ)	یاسمین کوثر
	علامہ اقبال کی اردو نثر (مطبوعہ)	زیب النساء
۱۹۹۰ء	رحمٰن کیانی: حیات اور ادبی خدمات	آصف علی
	فضل حسین تبسم: فن اور شخصیت	اظہر محمود تنہا
	سید محمد عبدالرشید فاضل بطور اقبال شناس	سیدہ رضوانہ شبیر بخاری
	پروفیسر فروغ احمد: حیات اور خدمات	ناظمہ اعجاز
	عبدالرحمٰن طارق بطور اقبال شناس	اقبال بانو
۱۹۹۱ء	کلامِ اقبال کے تراجم کا توضیحی اشاریہ	شازیہ ظہیر خواجہ
۱۹۹۲ء	اقبال کا سوانحی اشاریہ	نعیم اختر
	سید ابوالاعلیٰ مودودی بطور نثر نگار	طلعت ظہور
	غلام رسول مہر بطور اقبال شناس	بشریٰ ناہید
۱۹۹۳ء	اشاریہ تنقید اقبال بحوالہ رسائل	سید نجف علی
	اشاریہ تنقید اقبال بحوالہ کتب (مطبوعہ)	قمر عباس
۱۹۹۴ء	جامعہ پنجاب میں اقبالیات پر ایم کے کے مقالات کا توضیحی اشاریہ	حمیرا اظفر
	سقوطِ ڈھاکہ اور اردو ناول	بشیر احمد منصور

	ترکی میں مطالعہ اقبال	جلال سوئیدن
	شیخ منظور الٰہی: حیات اور ادبی خدمات	صائمہ علی
۱۹۹۵ء	نعیم صدیقی بطور شاعر	زوبیہ لطیف
۱۹۹۶ء	اشاریہ کلیاتِ اقبال اردو (مطبوعہ)	یاسمین رفیق
	باقیاتِ اقبال (عبدالواحد معینی، عبداللہ قریشی) کا توضیحی اشاریہ	شازیہ مظفر
۱۹۹۷ء	وضاحتی فہرست مجلّہ اقبالیات / اقبال ریویو: ۱۹۸۷ء تا ۱۹۹۴ء	ہاجرہ عرفان
۱۹۹۸ء	رشید حسن خاں: احوال و آثار	مسرت انیس
	ڈاکٹر وحید قریشی بطور اقبال شناس	روزینہ فاروق
	اورینٹل کالج میگزین میں ذخیرۂ اقبالیات	شبانہ انجم
۱۹۹۹ء	رسالہ سیارہ میں اقبال شناسی: توضیحی کتابیات	حنا گل
	اسلوب احمد انصاری بطور اقبال شناس	سلمٰی نذیر
	مجلّہ نقد و نظر میں ذخیرۂ اقبالیات: توضیحی کتابیات	مسرت شاہین
۲۰۰۰ء	ابوالحسن علی ندوی بطور اقبال شناس	سمیرا اعجاز
۲۰۰۱ء	ڈاکٹر عبدالمغنی بطور اقبال شناس	شاہد بشیر
۲۰۰۲ء	اعجاز احمد فاروقی کی افسانہ نگاری	عظمٰی سعید

تصانیف و تالیفات:

۱۹۶۸ء چاند کا سلام (اسعد گیلانی کے منتخب مضامین)، شریک مرتب۔ سرگودھا: ادارۂ ادبِ اسلامی

۱۹۷۴ء اقبال کی طویل نظمیں (فکری و فنی مطالعہ)، لاہور: گلوب پبلی کیشنز
لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۱ء، ۱۹۸۵ء، ۱۹۹۳ء، ۱۹۹۸ء، ۲۰۰۴ء، ۲۰۰۹ء

۱۹۷۵ء کتبِ اقبالیات۔ لاہور: تاج بک ڈپو
سرور اور فسانۂ عجائب۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۷۹ء، ۱۹۸۳ء، ۱۹۹۱ء

۱۹۷۶ء اصنافِ ادب۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۷۹ء، ۱۹۸۳ء، ۱۹۹۱ء، ۱۹۹۸ء، ۲۰۰۳ء، ۲۰۰۸ء
خطوطِ اقبال۔ لاہور: مکتبہ خیابانِ ادب۔ دہلی: بیسویں صدی پبلی کیشنز ۱۹۷۷ء

۱۹۷۷ء اقبال بحیثیت شاعر۔ لاہور: مجلس ترقی ادب۔ ۲۰۰۷ء۔ علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۱۹۸۲ء، ۱۹۹۶ء

کتابیاتِ اقبال۔لاہور:اقبال اکادمی پاکستان

۱۹۷۹ء ۵/اے ذیلدار پارک، رُودادِ مجالسِ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، جلد دوم۔لاہور:البدر پبلی کیشنز

۱۹۸۲ء تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ۔لاہور:اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۱ء، ۲۰۱۱ء

۱۹۸۳ء خطوطِ مودودی جلد اوّل (بنام مسعود عالم ندوی)، شریک مرتب۔لاہور:البدر پبلی کیشنز۔ لاہور:منشورات، ۲۰۱۱ء

۱۹۸۶ء ۱۹۸۵ء کا اقبالیاتی ادب:ایک جائزہ۔لاہور:اقبال اکادمی پاکستان

۱۹۸۸ء ۱۹۸۶ء کا اقبالیاتی ادب:ایک جائزہ۔لاہور:اقبال اکادمی پاکستان

۱۹۸۹ء اقبال شناسی اور جرنل ریسرچ۔لاہور:بزمِ اقبال

اقبال شناسی اور محور۔لاہور:بزمِ اقبال

۱۹۹۰ء اقبالیاتی جائزے۔لاہور:گلوب پبلشرز

۱۹۹۲ء علامہ اقبال: منتخب کتابیات۔اسلام آباد:مقتدرہ قومی زبان

اقبالیات کے تین سال (۱۹۸۷ء-۱۹۸۹ء):ایک جائزہ۔لاہور:حرا پبلی کیشنز

۱۹۹۴ء علامہ اقبال اور میر حجازؐ۔لاہور:بزمِ اقبال

۱۹۹۵ء خطوطِ مودودی جلد دوم، شریک مرتب۔لاہور:منشورات

۱۹۹۶ء تحقیق اقبالیات کے مآخذ۔لاہور:اقبال اکادمی پاکستان

۱۹۹۷ء اورینٹل کالج کے موجودہ اساتذہ: کوائف اور علمی خدمات۔لاہور:اورینٹل کالج

۱۹۹۸ء ارمغانِ علمی بپاسِ خدماتِ علمی وادبی ڈاکٹر وحید قریشی۔لاہور:القمر انٹر پرائزز

۱۹۹۹ء خطباتِ رسولؐ۔لاہور:منشورات، ۲۰۰۳ء، ۲۰۰۷ء

تصانیفِ مودودی (ایک اشاعتی اور کتابیاتی مطالعہ)۔لاہور:ادارۂ معارفِ اسلامی

مضامینِ فرحت اللہ بیگ (انتخاب مع مقدمہ)۔لاہور:القمر انٹر پرائزز

تفہیم و تجزیہ (مجموعہ مضامین)۔لاہور:کلیہ اسلامیہ وشرقیہ، پنجاب یونی ورسٹی

۲۰۰۰ء اقبال کا تصورِ جہاد۔لاہور:منشورات

۲۰۰۲ء پوشیدہ تری خاک میں (سفرنامۂ اندلس)۔لاہور:دارالتذکیر، لاہور:ادبیات، ۲۰۱۱ء

ارمغانِ شیرانی۔لاہور:شعبۂ اردو پنجاب یونی ورسٹی

اقبالیات کے سو سال۔لاہور:اقبال اکادمی پاکستان،۲۰۰۷ء،۲۰۱۱ء

۲۰۰۴ء اقبالیات: تفہیم و تجزیہ۔لاہور:اقبال اکادمی پاکستان،۲۰۱۰ء

۲۰۰۶ء ابوالاعلیٰ مودودی: علمی و فکری مطالعہ۔لاہور:ادارۂ معارفِ اسلامی

۲۰۰۷ء سورج کو ذرا دیکھ (سفرنامۂ جاپان)۔لاہور: کتاب سرائے

۲۰۰۸ء یاد نامہ سید اسعد گیلانی۔لاہور:ادارۂ معارفِ اسلامی

مکاتیبِ مشفق خواجہ (بنام رفیع الدین ہاشمی)۔لاہور:ادارۂ مطبوعاتِ سلیمانی

علامہ اقبال: شخصیت اور فن۔اسلام آباد:اکادمی ادبیاتِ پاکستان

بعنوان: علامہ اقبال: شخصیت اور فکر و فن۔لاہور:اقبال اکادمی پاکستان۔۲۰۱۰ء

جامعات میں اردو تحقیق۔اسلام آباد:ہائر ایجوکیشن کمیشن

۲۰۰۹ء پاکستان میں اقبالیاتی ادب (۱۹۴۷ء-۲۰۰۸ء)۔لاہور:اقبال اکادمی پاکستان

ارمغانِ افتخار احمد صدیقی۔لاہور:شعبۂ اردو، پنجاب یونی ورسٹی اورینٹل کالج

۲۰۱۲ء علامہ اقبال: مسائل و مباحث (ڈاکٹر سید عبداللہ کے مقالات)۔لاہور:اقبال اکادمی پاکستان

سیرتِ سرورِ عالم سوم (سید ابوالاعلیٰ مودودی)۔لاہور:ادارہ ترجمان القرآن

پروفیسر رفیع الدین ہاشمی سے متعلق کتب:

- ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی سوانح اور کتابیات، مرتبہ ڈاکٹر عبدالعزیز ساحر، ۲۰۰۵ء
- مکاتیبِ رشید حسن خاں بنام پروفیسر رفیع الدین ہاشمی، مرتبہ ڈاکٹر ارشد محمود ناشاد، ۲۰۰۹ء
- مکاتیبِ ابن فرید بنام پروفیسر رفیع الدین ہاشمی، مرتبہ ڈاکٹر خالد ندیم، ۲۰۱۰ء
- اقبالیاتی مکاتیب بنام پروفیسر رفیع الدین ہاشمی، مرتبہ ڈاکٹر خالد ندیم، ۲۰۱۲ء
- ارمغانِ رفیع الدین ہاشمی بخدمت پروفیسر رفیع الدین ہاشمی، مرتبہ ڈاکٹر خالد ندیم، زیرِ نظر
- مکاتیبِ مختار الدین احمد بنام رفیع الدین ہاشمی، مرتبہ ڈاکٹر ارشد محمود ناشاد، زیرِ طبع
- رفیع الدین ہاشمی بنام گیان چند، مرتبہ ڈاکٹر ارشد محمود ناشاد، زیرِ طبع
- مکاتیبِ رفیع الدین ہاشمی بنام ڈاکٹر عبدالعزیز ساحر، مرتبہ ڈاکٹر ظفر حسین ظفر، زیرِ ترتیب

پروفیسر رفیع الدین ہاشمی سے متعلق سندی مقالات:

- ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی اقبال شناسی، ایم اے، مقالہ نگار: اُمِ کلثوم
  نگران: شمیم اختر...... نیشنل یونی ورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد......۲۰۰۲ء

- ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی بحیثیت معلم، بی ایڈ، مقالہ نگار: حمیرا امجید

نگران: ڈاکٹر عبدالکریم خالد......ایجوکیشن یونی ورسٹی، لوئر مال، لاہور......۲۰۰۵ء

- ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی اقبال شناسی، پی ایچ ڈی، مقالہ نگار: ظہور احمد مخدومی

نگران: ڈاکٹر تسکینہ فاضل......اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونی ورسٹی، سری نگر......۲۰۰۵ء

- تفہیم اقبال میں ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی خدمات، ایم اے، مقالہ نگار: عائشہ علی

نگران: غلام عباس گوندل......سرگودھا یونی ورسٹی، سرگودھا......۲۰۱۰ء

- رفیع الدین ہاشمی کی تخلیقی نثر، ایم اے، مقالہ نگار: امتیاز احمد

نگران: ڈاکٹر بصیرہ عنبرین......پنجاب یونی ورسٹی، لاہور......۲۰۱۲ء

- پروفیسر رفیع الدین ہاشمی کی تخلیقی و علمی نثر کا جائزہ، ایم فل، مقالہ نگار: حنا ملک

نگران: ڈاکٹر خالد ندیم......سرگودھا یونی ورسٹی، سرگودھا......زیرِ ترتیب

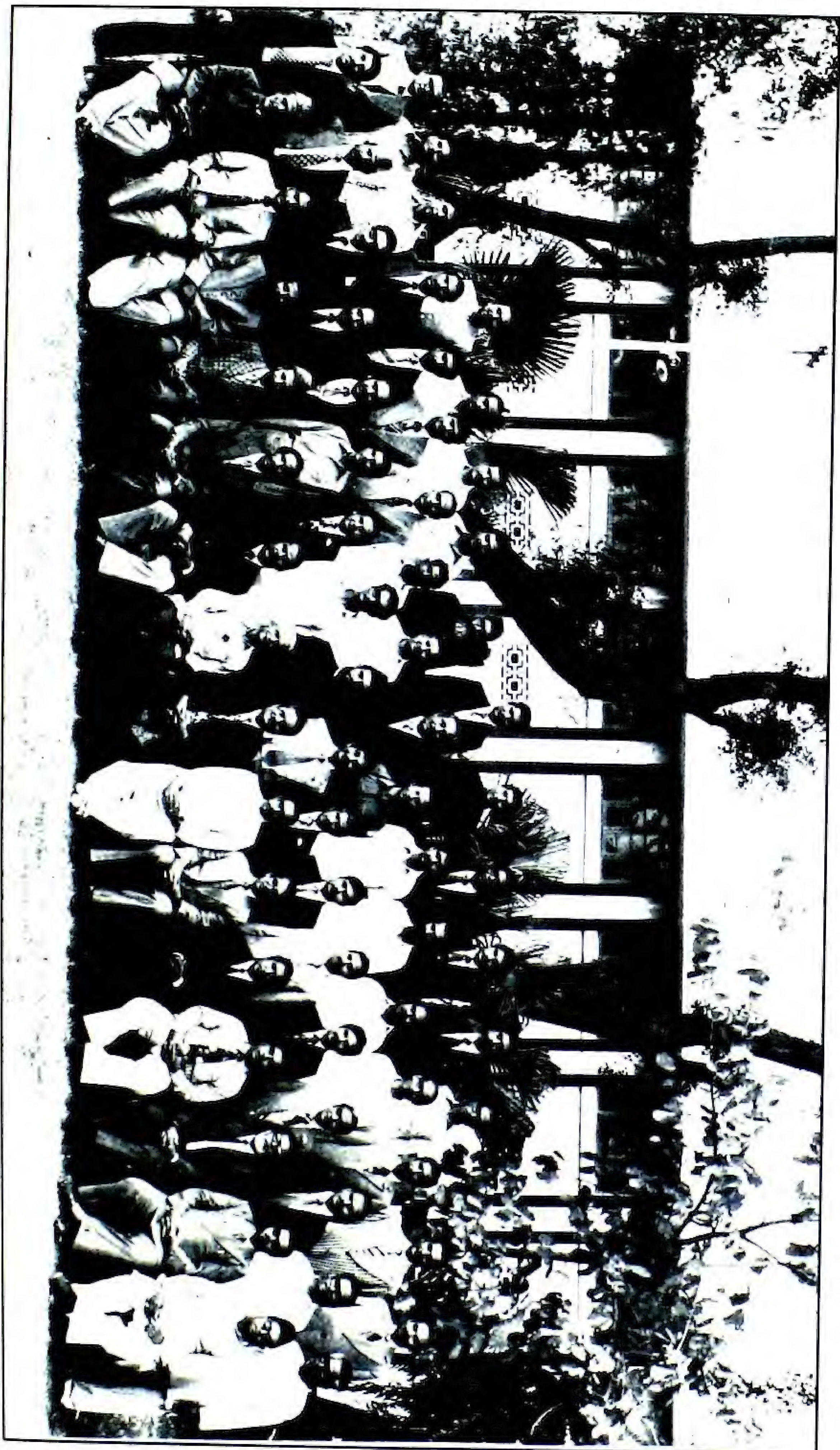
پہلی علامہ اقبال انٹرنیشنل کانگریس کے مندوبین

(مزارِ اقبال پر......۲ردسمبر ۱۹۷۷ء)

(پہلی قطار)

عطاشاد، ڈاکٹر محمد ابراہیم شیخ خلیل، جگن ناتھ آزاد، نقیب العطاس، پروفیسر محمد ایوب قادری، ڈاکٹر ایم کلیم، ڈاکٹر ابوسعید نورالدین، اعجاز الحق قدوسی، محمد یعقوب ہاشمی، جسٹس محمد یوسف صراف، ڈاکٹر محمد معزالدین

(دوسری قطار)

ڈاکٹر سید معین الرحمٰن، رفیع الدین ہاشمی، محمد رفیق خاور، نامعلوم، ڈاکٹر محمد السعید جمال الدین، پروفیسر ڈبلیو ایس کرونا رَتنے، نامعلوم، نامعلوم، احسان اکبر، نامعلوم، لطیف احمد شروانی، نامعلوم، حسین مجیب المصری، نامعلوم، نامعلوم

اساتذہ گورنمنٹ کالج سرگودھا

۱۹۷۹ء

(کالج کے پچاس سالہ جشن کے موقع پر)

(دائیں سے بائیں)

نشستہ

علی حسنین شیفتہ، فاروق اختر نجیب، ملک عبدالغنی، بشیر احمد، فضل کریم بھٹی، چودھری ایم ایچ مصدق، چودھری عبدالحمید، ڈاکٹر محمد انور، خلیل الرحمٰن بدایونی، چودھری ایم اے مسعود، اے این ملہی، رفیع الدین ہاشمی، بنیاد حسین نقوی، ارشاد اللہ چٹھہ، محمد دین انور (سبک دوش)

ایستادہ

(پہلی قطار)

حافظ عبدالصمد حقانی، حافظ فتح محمد، محمد شفیق، ریاض احمد شاد، امان اللہ، رانا اصغر علی، محمد نواز، مشرف خاں، چودھری محمد بخش، فضل حق، غلام انور، پیرزادہ محمود الحسن، چودھری محمد احسن، احمد سعید، چودھری عبدالغنی، محمد صادق عارف، طالب حسین وڑائچ، عبدالسلیم پراچہ۔

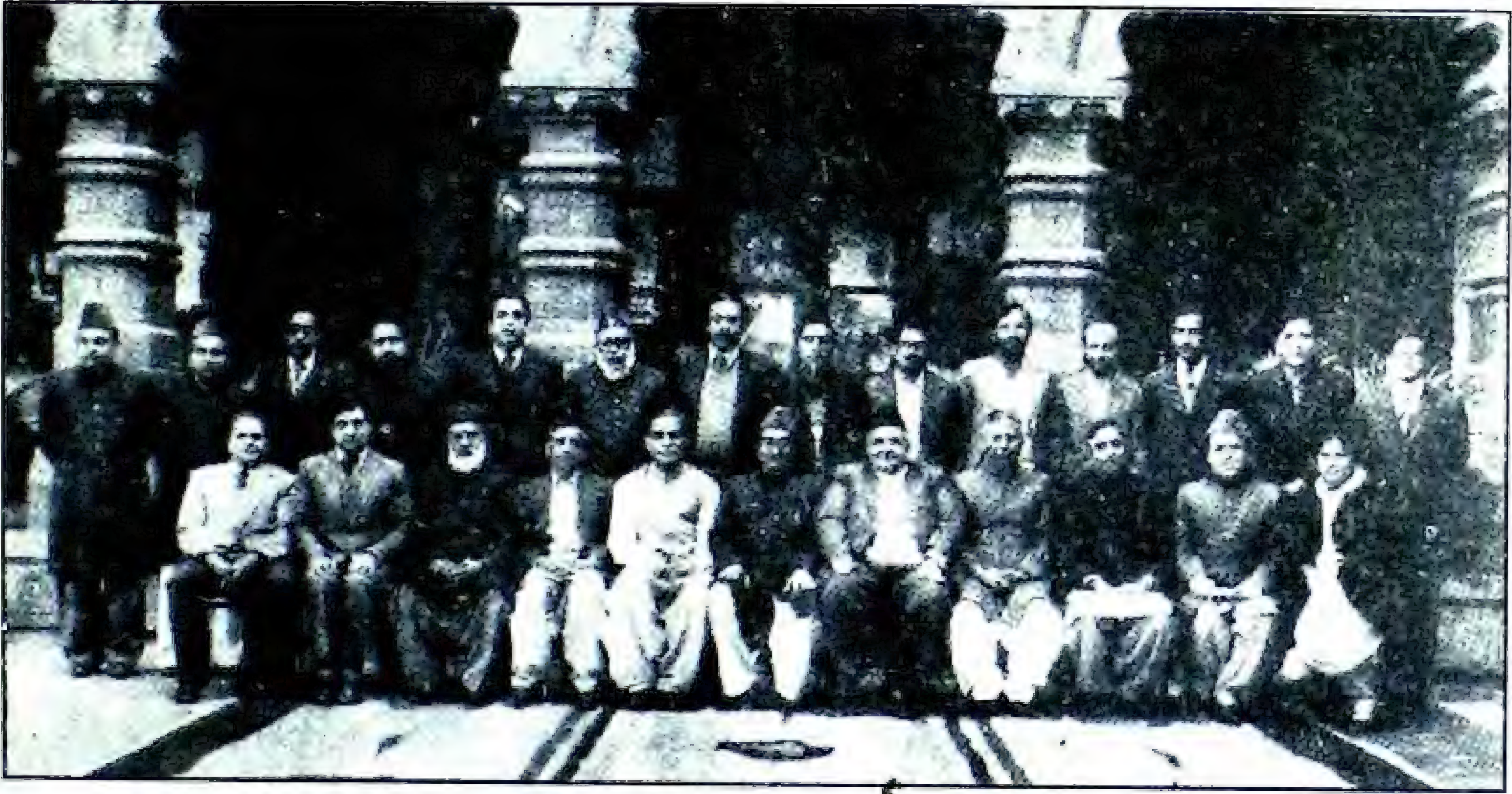
(دوسری قطار)

خواجہ ارشاد احمد، گلستان خاں، ملک محمد حسین، سجاد حسین نقوی، محمد سلیم، ملک زری بند، ملک خادم حسین، محمد نذیر احمد، ملک نورالدین، راجا مجید احمد، بشیر احمد چیمہ، خورشید علی خاں، حسن اختر شیرازی، صفدر علی بلوچ، چودھری تراب علی، اختر حسین بلوچ، سید اکرام الحق، محمد یونس پراچہ۔

(تیسری قطار)

چودھری محمد ابراہیم، شوکت علی، محمد اسحاق، الیاس اختر، ملک محمد افضل، چودھری محمد یوسف، محمد اسلم، جبار احمد پراچہ، مرزا فیروز، بدرالزماں عارف، محمد زبیر قریشی۔

اساتذہ کلیہ اسلامیہ و شرقیہ جامعہ پنجاب

(۲۴ رجنوری ۱۹۸۳ء)

(پہلی قطار)

ڈاکٹر نسرین اختر، ڈاکٹر ظہور احمد اظہر، ڈاکٹر امان اللہ خان، مرزا محمد منور، ڈاکٹر وحید قریشی، ڈاکٹر ذوالفقار علی ملک (ڈین)، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر سیّد محمد اکرم شاہ، ڈاکٹر محمد بشیر حسین، ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، ڈاکٹر عبید اللہ خاں

(دوسری قطار)

خالد ہمایوں، ڈاکٹر محمد یوسف بخاری، قاسم رجب الشاذلی، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، ممتاز احمد سالک، بشیر احمد منصوری، ڈاکٹر شہباز ملک، ڈاکٹر سہیل احمد خاں، ڈاکٹر بشیر احمد صدیقی، ڈاکٹر آفتاب اصغر، حافظ محمود اختر، رانا محمد اسلم، محمد علقمہ، حفیظ تائب

مقالہ نگاروں کا تعارُف

(الف بائی ترتیب سے)

ڈاکٹر ارشد محمود ناشاد......(پ: یکم جنوری ۱۹۷۰ء اٹک)

استنٹ پروفیسر شعبۂ اردو، علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد

arshad_nashad@yahoo.com

o اردو غزل کا تکنیکی، ہیئتی اور عروضی سفر o مکاتیبِ رشید حسن خاں o رنگ o چھاچھی بولی o ضلع اٹک دے پنجابی شعرا o اطرافِ تحقیق

ڈاکٹر اسلم انصاری......(پ: ۳۰/اپریل ۱۹۳۹ء ملتان)

ریسرچ ایڈوائزر سرائیکی، ایریا اسٹڈیز سنٹر، بہاء الدین زکریا یونی ورسٹی، ملتان

dr_aslam_ansari@live.com

o شب عشق کا ستارہ o نقش عہدِ وصال o اقبال عہد آفریں o شعر و فکرِ اقبال o اردو شاعری میں المیہ تصورات o ادبیاتِ عالم میں سیرِ افلاک کی روایت

ڈاکٹر اصغر عباس......(پ: ۱۹۴۱ء الٰہ آباد)

گلشن دوست، ۴/۱۰۸۵، سرسید نگر، سول لائنز، علی گڑھ

mohdshahidalam@gmail.com

o سرسید، اقبال اور علی گڑھ o سرسید کا سفر نامۂ مسافرانِ لندن o سرسید احمد خاں o اردو کا جمالیاتی ادب اور علی گڑھ o ارمغانِ آلِ احمد سرور o رشید احمد صدیقی: آثار و اقدار o سردار جعفری: شخصیت اور فن

ڈاکٹر انور سدید......(پ: ۴/دسمبر ۱۹۲۸ء میانی، ضلع سرگودھا)

۱۷۲ ستلج بلاک، علامہ اقبال ٹاؤن، لاہور

04237800830

o اردو ادب کی تحریکیں o اردو افسانے میں دیہات کی پیش کش o اقبال کے کلاسیکی نقوش o انشائیہ: اردو ادب میں o اردو ادب کی مختصر تاریخ o اردو ادب میں سفر نامہ o پاکستان میں ادبی رسائل کی تاریخ

ڈاکٹر تحسین فراقی......(پ: ۱۷؍ستمبر ۱۹۵۰ء پتوکی ضلع قصور)
پروفیسر: اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونی ورسٹی، لاہور
nashrf@hotmail.com

○ جستجو ○ عجائباتِ فرنگ ○ عبدالماجد دریابادی: احوال و آثار ○ افادات
○ مطالعۂ بیدل: فکرِ برگساں کی روشنی میں ○ کس دھنک سے مرے رنگ آئے
○ جہاتِ اقبال ○ اقبال: چند نئے مباحث ○ حسن کوزہ گر ○ فکریات

ڈاکٹر خالد ندیم......(پ: ۹؍فروری ۱۹۶۳ء شیخوپورہ)
اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ اردو، سرگودھا یونی ورسٹی، سرگودھا
dr.khalidnadeem@gmail.com

○ میر سے فیض تک ○ ایسے ہوتے ہیں وہ نامے ○ حضورؐ بحیثیت سپہ سالار
○ جھوٹا سب سنسنار (تدوین) ○ انتخابِ ولی دکنی ○ رقعاتِ مشفق خواجہ
○ اختر حسین رائے پوری: حیات و خدمات ○ مکاتیبِ ابنِ فرید ○ اقبالیاتی مکاتیب

ڈاکٹر خلیل طوق اُر......(پ: ۳؍اپریل ۱۹۶۷ء استنبول)
صدر شعبۂ اردو، استنبول یونی ورسٹی، استنبول
khtoker@gmail.com

○ ایک قطرۂ آنسو ○ آخری فریاد ○ درویش عثمان کی **گلشن عباد** کا تنقیدی مطالعہ
○ اردو گرامر کی ابتدائی کتاب ○ اقبال اور ترک ○ جدید ترکی شاعری
○ پیارا ملک ہے پاکستان ○ جاوید نامہ (ترکی ترجمہ) ○ خطوطِ اقبال (ترکی ترجمہ)

ڈاکٹر رفاقت علی شاہد......(پ: ۱۰؍جون ۱۹۶۶ء)
استاد شعبۂ اردو، گورنمنٹ کالج یونی ورسٹی، لاہور
rfshahid@yahoo.com

○ اردو مخطوطات کی فہرستیں (ترتیب و حواشی) ○ طلسم ہوش رُبا (تعارف و مقدمہ)
○ محاکمہ دیوانِ غالب، نسخۂ لاہور (مسروقہ) ○ ڈاکٹر تحسین فراقی (کتابیات)
○ تحقیق شناسی ○ کتابیاتِ پاکستانی ادب ۲۰۰۵ء ○ صحیفہ (کتاب ۱۸۷۵ء)
○ انیسویں صدی میں اردو گل دستے: تاریخ و تحقیق (زیرِ ترتیب)

ڈاکٹر زاہد منیر عامر......(پ:۱۸؍جولائی ۱۹۶۶ء سرگودھا)

پروفیسر مسند مولانا ظفر علی خاں، پنجاب یونی ورسٹی، لاہور

zahidmuniramir@hotmail.com

o مکاتیب ظفر علی خاں o خطوط و خیوط ظفر علی خاں o تاریخِ جامعہ پنجاب o میر سوز: سوانح و شخصیت o چار موسم ایچی سن کالج میں o جہات o لمحوں کا قرض o تِرا عکس آئنوں میں o نظم مجھ سے کلام کرتی ہے

پروفیسر سلیم منصور خالد......(پ:۱۱؍اکتوبر ۱۹۵۴ء لاہور)

ایسوسی ایٹ پروفیسر پنجابی، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، ٹاؤن شپ، لاہور

saleemkhalid@hotmail.com

o البدر o تذکارِ سید مودودی o حسن البنا: ایک مطالعہ o خطوطِ مودودی o طلبہ تحریکیں o دینی مدارس میں تعلیم o پاکستان: جامعات کا کردار o پاکستان: ذریعۂ تعلیم کا مسئلہ o تصریحات

پروفیسر سویامانے.....(پ:۱۹۶۴ء اوساکا)

پروفیسر اردو، گریجویٹ سکول آف لینگویج اینڈ لٹریچر، اوساکا یونی ورسٹی

soyamane@world-lang.osaka-u.ac.jp

o غلام عباس: شخصیت و فن کا تحقیقی جائزہ o اردو زبان کی منفرد آوازیں اور تہذیبی شناخت

ڈاکٹر طیب منیر......(پ:۵؍جنوری ۱۹۵۱ء قصور)

ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبۂ اردو، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد

drtayyabmuniriiui@gmail.com

o چراغ حسن حسرت: احوال و آثار o باتیں حسنِ یار کی o خطوطِ مشفق

ڈاکٹر ظفر حسین ظفر......(پ:۱۳؍اکتوبر ۱۹۶۴ء، راولاکوٹ، آزاد کشمیر)

صدرِ شعبۂ اردو، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، راولاکوٹ

zafarhzafar11@gmail.com

o وادیِ گُل پوش میں o اقبال اور ملّی نشاۃ الثانیہ (زیرِ طبع) o برعظیم کے مسلمانوں کا جداگانہ تشخص اور اقبال (زیرِ طبع)

ڈاکٹر عارف نوشاہی......(پ:۲۷/مارچ ۱۹۵۵ء ضلع شیخوپورہ)

ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبۂ فارسی، گورڈن کالج، راول پنڈی

anaushahi_2000@yahoo.com

○ فہرست نسخہ ہای خطی فارسی موزۂ ملی پاکستان کراچی ○ فہرست نسخہ ہای خطی فارسی انجمن ترقی اردو کراچی ○ فہرست کتاب ہای فارسی چاپ سنگی و کم یاب کتاب خانہ گنج بخش اسلام آباد ○ پاکستان میں مخطوطات کی فہرستیں ○ ایران اور افغانستان میں مخطوطات کی فہرستیں

ڈاکٹر عبدالحق......(پ:۲/مارچ ۱۹۳۹ء جون پور)

پروفیسر ایمریطس دہلی یونی ورسٹی، دہلی

prof.abdul_haq@hotmail.com

○ اقبال کے ابتدائی افکار ○ فکرِ اقبال کی سرگزشت ○ شاعرِ رنگیں نوا ○ اقبال اور اقبالیات ○ رشید احمد صدیقی کا ثقافتی منظر نامہ ○ تبریک اور تبصرے ○ ذکر یار مہرباں ○ عصری لغت ○ دیوانِ حاتم ○ دیوان زادہ (مرتبہ)

ڈاکٹر عبدالعزیز ساحر......(پ:۲/اپریل ۱۹۶۱ء اٹک)

صدر شعبۂ اردو، علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد

arshad_nashad@yahoo.com

○ ڈاکٹر غلام جیلانی برق کے خطوط ○ جمیل الدین عالی کی نثر نگاری ○ محراب تحقیق ○ بارہ ماہیۂ نجم ○ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی: سوانح و کتابیات

عبدالمتین منیری......(پ:۲۸/نومبر ۱۹۵۵ء بھٹکل، بھارت)

ریسرچ آفیسر، urduaudio.com، دوبئی

ammuniri@gmail.com

○ یادوں کے چراغ

ڈاکٹر علی بیات......(پ:۱۹۷۳ء، اراک، ایران)

اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ اردو، تہران یونی ورسٹی، تہران

bayatali@ut.ac.ir

○ مطالعۂ بیدل در پرتو افکار برگسون ○ نہضت تشکیل پاکستان ○ زیب اللغات

پروفیسر غلام رسول ملک......(پ:۱۵/اپریل ۱۹۴۵ء کشمیر)
سابق پروفیسر و صدرِ شعبۂ انگریزی، کشمیر یونی ورسٹی، سری نگر
gr.malik@rediffmail.com
○ *Iqbal and English Romantics* ○ *The Western Horizon* ○ *Rasul Mir*
○ سرودِ سحر آفریں

ڈاکٹر گیان چند......(۱۹/ستمبر ۱۹۲۳ء بھارت - ۲۱/اگست ۲۰۰۷ء امریکا)
○ اردو کی نثری داستانیں ○ اردو کی ادبی تاریخیں ○ تحقیق کا فن ○ اردو مثنوی شمالی ہند میں ○ ابتدائی کلامِ اقبال ○ ایک بھاشا دو لکھاوٹ

محمد اکرام چغتائی......(پ:۲۱/اکتوبر ۱۹۴۱ء لاہور)
مدیر اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، پنجاب یونی ورسٹی، لاہور
ikramchaghatai721@hotmail.com
○ اقبال، افغان اور افغانستان ○ منصور بن حلاج ○ مولانا جلال الدین رومی
○ پیرِ رومی و مریدِ ہندی ○ محمد حسین آزاد ○ قدیم دہلی کالج
○ *Iqbal: New Dimensions* ○ *Goethe, Iqbal and the Orient*

محمد عالم مختارِ حق......(پ:۴/مارچ ۱۹۳۱ء لاہور)
شہاب ٹاؤن، ڈاک خانہ اعوان ٹاؤن، لاہور
tariq00049@yahoo.com
○ مولانا ابو الکلام آزاد: ایک نادرِ روزگار شخصیت ○ نقوشِ جمیل
○ رسائلِ میلادِ مصطفیٰؐ ○ رسائلِ میلاد النبیؐ ○ نادر رسائلِ میلاد النبیؐ
○ مشفق نامے ○ گنجینۂ مہر (دو جلدیں) ○ نگارشاتِ ڈاکٹر محمد حمید اللہ

ڈاکٹر محمد علی اثر......(پ:۲۲/دسمبر ۱۹۴۹ء حیدر آباد دکن)
سابق پروفیسر شعبۂ اردو، جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد دکن
prof.asar@yahoo.com
○ ملک الشعراء غواصی: شخصیت اور فن ○ حرفِ نم دیدہ ○ نوادراتِ اثر
○ انکشافات ○ دکنی غزل کی نشو و نما ○ مقالاتِ اثر

ڈاکٹر معین الدین عقیل......(پ:۲۶؍جون ۱۹۴۷ء حیدر آباد دکن)
سابق صدرِ شعبۂ اردو، کراچی یونی ورسٹی، کراچی
moinuddin.aqeel@gmail.com

○ تحریک آزادی میں اردو کا حصہ ○ تحریک آزادی اور مملکت حیدرآباد ○ پاکستان میں اردو تحقیق ○ امیر خسرو: فرد اور تاریخ ○ اقبال اور جدید دُنیاے اسلام ○ نوادراتِ ادب ○ بیتی کہانی ○ پاکستانی زبان و ادب

ڈاکٹر ناصر عباس نیر......(پ:۲۵؍اپریل ۱۹۶۵ء جھنگ)
اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ اردو، اورینٹل کالج پنجاب یونی ورسٹی، لاہور
nanayyar@gmail.com

○ جدید اور مابعد جدید تنقید ○ لسانیات اور تنقید ○ ساختیات: ایک تعارُف ○ مابعد جدیدیت: نظری مباحث ○ مجید امجد: شخصیت اور فن

ڈاکٹر نسیم شہزاد......(پ:۵؍مارچ ۱۹۶۹ء لاہور)
لیکچرر شعبۂ فارسی، گورنمنٹ ڈگری کالج براے خواتین، چاندنی چوک، سرگودھا
badarrajpoot@gmail.com

○ فرہنگ توضیحی عرفانی کشف المحجوب (غیر مطبوعہ)

ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر......(پ:۲۰؍دسمبر ۱۹۵۴ء الہ آباد)
ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبۂ تاریخ اسلامی، کراچی یونی ورسٹی، کراچی
nigarszaheer@yahoo.com

○ سوادِ شام سے پہلے ○ بارِ ہستی ○ دستِ قاتل ○ دشتِ امکان ○ مطالعۂ تہذیب ○ غلامی: ایک تحقیقی جائزہ ○ شعوبیات ○ خوارج: ایک مطالعہ ○ عرب اور موالی ○ سیرت نگاری: آغاز و ارتقا

□□□

[Ah Delhi!]

Notes

[1] Miyân Muhammed Şefî', *1857-Pahlî Cang-i Âzâdî*, Lahor 1957, s. 215.
[2] Miyân Muhammed Şefî', *1857*, s. 216.
[3] Miyân Muhammed Şefî', *1857*, s. 217-218.
[4] Gulâm Resûl Mihr, *Hutût-i Gâlib*, Lahor 1982, s. 48-49.
[5] Eslem Perviz,.*Bahâdır Şah Zafar*, Karaçi 1989, s. 120-124.
[6] Tebessüm Kâşmîrî, *Urdu Adab ki Târîh (İbtidâ sey 1857 tak)*, Lahor 2003, s. 781.
[7] Bahâdır Şah Zafer, *Divân-i Zafar*, (der. M. A. Nâz), Lahor trsz., s. 107-108.
[8] Kurbân Ali Beg Sâlik, *Kulliyât-i Sâlik*, (der. Kelb Ali Han Fâik), Lahor 1966, s. 638.
[9] *a. g. e.*, s. 638.
[10] *a. g. e.*, s. 639.
[11] Muhammed Mustafa hân Şifte, *Kulliyât-ı Şifta*, Lahor 1965, s. 194-196.
[12] Cân Nisâr Ahter, *Hindûstân Hamârâ-Urdu Zabân ki Kavmî Nazmûn ka İntihâb*, Delhi 1974, c. II, s. 94-96.

❑❑❑

[Ah Delhi!]

Ay yüzlülerin rengi bir ben gibi karardı
Yeni fidanların servi boyu büküldü, ağlamaklı
Feryatlar, inlemeler doldurdu dudakları
Delhililerin hali gerçekten pek acıklı

Murat isteyen kişi muradına ermedi
Ölüm dileyenin duası kabul görmedi

Nüktedanların peşinde sorgucular var şimdi
Hatipleri idam için aramaktalar şimdi
Gençlerin artık burada var sadece bir işi
Zindana kapatılmak bekliyor hepsini

Kalem ve kılıç ehlinin hâli böyle perişan olunca
Olgunluk neden perişan halde düşmesin yollara?

Bu kötü kısmet bize gazaptan mı geliyor?
Artık yakut ve mücevher taş kesiliyor
Biri bir arpa istese, harman tutuşuveriyor
Susayıp su istesek nehir çöle dönüyor

Âb-ı Hayat içersek zehre dönüşüyor
Hak rahmeti dilesek gökten gazap yağıyor![12]

Buraya kadar aktarılanlar, 1857 Ayaklanmasından sonra Delhi'de yaşananların sadece bir kısmıydı. Bu ölüm ve yıkımların dışında insanların ayaklanma sırasında ve ardından çektikleri acı ve sıkıntılar Hindistanlılar üzerinde derin izler bırakmış, sözlü ve yazılı yolla nesillerden nesillere aktarılan bu olaylar şiir başta olmak üzere edebiyatın diğer türlerinde de yıllarca kendini göstermişti. Bizim, bu çalışmamızda incelemeye çalıştığımız sadece Delhi şehri ve halkının başına gelenlerin Urdu şiirine yansımalarıdır. Delhi gibi Hindistan'ın büyük şehirlerinden Lakhnov'da ve daha birçok şehir, kasaba ve köyde de Delhi'deki t[13]ürden olaylar yaşanmış, acılar çekilmiş ve bunlar için de ağıtlar yakılmıştır.

[Ah Delhi!]

Gök, yer ve melekler için azizdi Delhi
Cennet bahçeleri içinde seçilmiş yerdi Delhi
Dünyada eşi benzeri olmayan bir kentti Delhi
Dikkatle bakıldığında rüya gibiydi Delhi

Bir uğursuz baktı sanki nergis bahçelerine,
Bilmem ki, kim nazar etti bu güzelim şehre?

Felek, kahrını gösterdi, yakıp yıktı da gitti
Namus perdesini tümden yırttı attı da gitti
Ansızın bir cihanı helâk edip de gitti
Özetle binlerce evi toprağa katıp da gitti

Mehtap misali yüzler güneş altında yandı
Gül yaprakları dikenlere zorla takılıp kaldı

Yaşla dolu göz gibi kan pınarları akıyor
Su kabarcıkları gibi kafatasları patlıyor
Berduş gönül misali evler yağmalanıyor
Bu haşr yerinde tövbeye cevap, cezayla veriliyor

Adalet isteyene, kılıçla hesap sorulur oldu
Günahsızların boynuna artık ip geçirilir oldu

Yeryüzünün hâline gökyüzü kan ağlıyor
Ayrı düşen sahibi için evler ağlıyor
Çoluk çocuk, kadın yaşlı herkes ağlıyor
Özetle bu şehir için tüm bir cihân ağlıyor

Tufan koptu denilse de bu yeterli gelemez
Nuh'un gemisi dahi batar burada, yüzemez

Gül kokusu gibi, çemen ehli, çemeni bıraktı gitti
Terk etti vatanını garipler, vatandan çekti gitti
Sorma hiç, yaşayanlar nasıl göçüp de gitti
Kıyamet mi var? Ölüler kefenden çıkıp gitti

Güvenli yer arayan, çıkar yol bulamadı
Öyle bir gazaptı ki, Hak kapısı kapandı

Ölümlerin Beyanı) adlı manzumesinde: "Ölüm pazarındaki bu hareketliliğini gören Ölüm meleği bile bir an huzura bulamaz burada!"[8] diyerek Delhi'deki katliamın boyutlarına işaret etmektedir. Aynı şiirin devamında "Her yerde ölü yığınları var, herkesin ağzında âh û figân." ve "Bir kabre yüzlerce ölü konuldu, yer darlığından kavga ediyorlar."[9] şeklindeki beyitleriyle de bu durumu vuzuha kavuşturmaktadır. Aynı şiirin bir başka beytinde ise "Kafileler halinde niye gitti halk, yokluk ülkesinde var mı ki o kadar yer!"[10] ifadesiyle o günlerde Delhi'de neler olduğunu açığa vurmaktadır.

Delhi'ye ağıt yakan bir başka şair de şehrin ileri gelen ailelerinden birine mensup meşhur âlim Mustafa Han Şifte (ö. 1869)'dir. Ayaklanmanın bastırılmasından sonra tüm mal varlığına el konularak yedi yıl hapiste kalan Şifte "Zavâl-i Bahâdur Şâh Zafar aur Dihlî ki Barbâdî par" [11] (Bahâdır Şah Zafer'in Zevâli ve Delhi'nin Yıkılması Hakkında) adlı manzumesinde: "Ah Delhi! Ah Delhi'nin gönlü şad halkı! Cennettesiniz ama yüreğiniz Delhi için çarpıyor", diyerek ölen Delhilerin, cennette bulunsalar dahi kendi şehirleri için endişelenmeye devam ettiklerini belirttikten sonra: "Eğer kendilerine söylenmese. Delhililer bile buranın Delhi olduğuna şüphe ederler!" ve "Delhi cansız bir ceset, cansız ceset ne demek? Hâk ile yeksan olmuş. Delhi'yi canlandıranlar kaybetmiş canlarını." diyerek Delhi'deki yıkımı ve ölümleri anlatmaya çalışmıştır.

Delhi için göz yaşları akıtan diğer bir şair de Navab Mirzâ Han İbrahim Dâğ (ö. 1905)'dır. O da aşağıdaki terci-i bend tarzında yazdığı şiirinde, yıkılan, yok olan Delhi ve halkının durumunu tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir: Tabiî Dâğ, ifadelerinde daha keskin ve açıktır. O, bir taraftan Delhi şehri ve halkı için gözyaşı akıtırken, bu talihsiz günler için Hakka serzenişte de bulunmaktadır:

[Ah Delhi!]

Şu Hint ahalisi mahvoldu, ne cefalar çektirildi onlara anlat hele
Dönemin yöneticileri kimi gördüyse, dedi ki lâyıktır bu da asılmaya

Suçsuz insanlar idam edildiler ancak
Yetmedi bu da şahadet getirenlere olan kızgınlığı azaltmaya

Delhi bir şehir değil, adeta çayır çimendi, her yerde barış hüküm sürerdi
Tüm unvanları alındı ondan, artık döndü bir yıkıntıya

Bu durum Hakkın bir cilvesi, herkes bu zor duruma müptela
Bahar hazana döndü, bahar denilmeye başlandı şimdi hazana

Gece gündüz çiçekler içinde yaşayanlar lâyık mı gam dikenine katlanmaya?
Alın, çelenk yerine diye, esaret halkası geçirildi boyunlarına

Ne çimenlerin altına defnedildiler, ne de kefene sarıldılar
Ne vatan nasipleri oldu, ne de bir taş dikildi mezarlarına

Tüm caddelerde matem var, kısmetin bozuluşunu nasıl anlatayım?
Ne o taç kaldı, ne o taht; ne o şah kaldı ne ülke ardımda

Başkalarına iyi davrananlara bak nasıl davranılıyor
Feleğin zulmünden sıkıntıdalar, kalmadı üzerlerinde giyecek eşya

Bu tenim benin üstümde vebal, ölmekten korkmuyorum da,
Gönlümü parçalasan gam çıkar ondan, yaşamım sadece bir yük bana

Ne korkarsın ey Zafer, kıyametten, Hakkın istediği oldu burada
Bizim vesilemiz peygamberimiz, onun şefaati yeter bana[7]

Zafer gibi Delhi'deki ölümleri şiirinde aksettiren dönemin önemli şairlerinden Kurbân Ali Beg Sâlik ise "Der Beyân-i Emvât ki Ba'd Zemâne-yi Gadr Vâki' 1273 Hicrî Rû-dâde" (1273 h.'de Başlayan Ayaklanmadan Sonra Meydana Gelen

çıkarıldığının göstergesiydi. Yine "buluşmaların ayrılık derdini kalpten silemeyeceği" yönündeki sözler de şehirde içine düşülen çaresizliği gözler önüne sermekteydi.

Hint-Türk İmparatorluğu'nun son temsilcisi II. Bahâdır Şah Zafer de dönemin önde gelen şairleri arasındaydı. Ayaklanmanın bizzat merkezinde yer alan ve ayaklanmanın belki de başarısızlığa uğramasının ağır yükünü üzerinde taşıyan Bahâdır Şah için, tabiîdir ki, halkının katliamdan geçirilmesi ve çok sevdiği şehrin bir harabeye dönüşmesi, diğer şairlere nispetle daha acı verici ve ruhen yıkıcı bir etki göstermiş olmalıdır. Üstelik 19 Eylül 1857'de oğulları ve hanımlarıyla sığındığı Hümayun Şah'ın türbesinden çıkarak, İngiliz komutan Hodson'ın canlarına dokunulmayacağı güvencesi üzerine teslim olmalarına rağmen ayaklanmanın başladığı sırada sarayda öldürülen İngiliz kadın ve çocukların intikamını almayı kafasına koymuş Hodson, veliahdı Mirzâ Moğol ve diğer şehzadelerin şehrin kapısında kurşuna dizdirilmişti. Ardından da adı geçen şahıs, şehzadelerin kanlarını içmiş ve cesetleri şehir sokaklarında yerlerde sürüklemişti.[5] Bir baba olarak, tüm bunların, Bahâdır Şah üzerinde yaptığı etkileri tahmin etmek pek de zor olmayacaktır. Ayaklanmanın lideri olmakla suçlanan ve kendi sarayında kurulan bir mahkemede yargılanarak günümüz Birmanya/Myanmar'ının başkenti Rangun'a sürgün edilen Bahâdır Şah, her ne kadar kendisine kâğıt ve kalem yasağı uygulanmışsa da, tutuklu bulunduğu sırada bazen yanmış kömürlerle duvarlara şiirlerini yazarak, bazen mırıldanarak[6] halkının ve kendinin, özetle Delhi şehrinin çektiklerini şiirlerine yansıtmıştır. Zafer'in aşağıda çevirisi verilen gazelinde de dönemin diğer şairlerinin şiirlerinde görülen İngiliz yöneticilerin intikam duygularıyla Hintlilere karşı yaptıkları acımasız uygulamalar yıkım ve katliam kendini şöyle göstermektedir:

Birden bire hava tersine döndü, kalmadı gönlümde karar
Bu zulmü nasıl edeyim beyan? Sinem gamımla paramparça

[Ah Delhi!]

Lâkin aklî dengesi bozuk kardeşi Yusuf Mirzâ İngiliz askerleri tarafından öldürülmüştü. Urdu şiirini sanatsal ve felsefî açıdan en üst seviyesine ulaştırdığı genel kabul gören bu büyük şair, o zor günleri bir şiirinde şöyle anlatmaktaydı:

Bugün İngiliz silahşorları
Her aklına geleni yaptığından,

Ödü patlıyor insanın
Evden pazara çıkarken,

Meydan denilen yer mezbahaya dönmüş
Evimiz sanki bizim için bir zindan,

Delhi şehrinin zerre zerre toprağı
Susamış bekliyor Müslüman'ın kanını,

Ne buradan kimse oraya gidebiliyor
Ne de buraya gelebiliyor kimse oradan,

Hadi farz edeyim ki bir araya geldik
Derdimize ağlamak dışında ne çıkar bundan?

İçimizdeki yaraların ateşiyle
Şikâyet eder dururuz bazen,

Ağlayan gözlerin macerasını
İnleyerek anlatırız gizliden gizliye,

Ey Rabbim! Böyle buluşmalarla
Ayrılık derdi hiç silinir mi kalpten?[4]

Mirza Galib'in yukarıdaki şiirinde kullandığı "meydan" yani şehrin ortasında yer alan "Çândnî Çouk"un bir "maktel"e diğer bir tabirle "mezbahaya" dönüştüğü ifadesi, şehrin içine düştüğü korkunç durumu açıkça ortaya koymaktaydı. Yine şairin "Delhi'nin zerre zerre toprağının Müslüman'ın kanına susamış bekliyor olduğunu" söylemesi ise ayaklanmanın Hindu ve Müslüman askerlerin birlikte başlatıp sürdürdükleri bir hareket olmasına rağmen, daha sonra faturanın sadece Müslüman ahaliye

da kurşuna dizilerek veya asılarak idam ediliyorlardı. Pipal denilen iri gövdeli sağlam dalları olan Hindistan'a ait ağaçların dalları asılmış insanlarla doluydu. İdamlar öylesine seri bir hal almıştı ki, artık yakalananlar fillerin üzerine dörder beşer oturtularak işlem yerine getirilmekteydi. Fakat bu tür idamlar dahi Müslümanların gözünü korkutamamıştı. Bunun üzerine İngilizler bunun da çaresini bulmuşlardı. Çare şuydu; en korkulan idam şekli olarak kabul edilen suçluları top önüne bağlayarak idam.

Artık, bir zamanlar padişah ve şehzadelerin sokaklarında gururla dolaştıkları, çarşı pazarlarında şehir halkının hararetle alış veriş yaptıkları, saray ve köşklerden neşeli müzik seslerinin duyulduğu, medrese ve okullarında dinî ve dünyevî ilimlerin öğretildiği, dervişlerin dergâhlarında uzlete çekildiği, sokaklarında çocukların neşe ile koşuşturdukları bir şehir tam bir mezbahaya dönmüştü. Şimdi, şehrin sokaklarından insan cıvıltıları değil, can çekişen insanların iniltileri, köpek ulumaları ve akbabaların menhus sesleri duyulmaktaydı. Hindistan tacının mücevheri olan bir şehir artık bir harabe halindeydi.

Tabiî ki bu içler acısı duruma bizzat şahit olan o günlerin Hintli şairleri, özellikle Hindistan ve Pakistan'ın kültür dili Urduca ile kaleme aldıkları şiirlerinde bu durumu etkileyici bir şekilde yansıtmıştı. Her ne kadar cezalandırılmak korkusuyla çoğu şiirlerini son derece temkinli ve özenle seçilmiş kelimelerle yazmışlarsa da bu şiirlerinde şehrin başına gelenler en derin şekliyle ifadesini bulmuştu. Artık yıkılmış, yakılmış adeta ölü bir şehir haline gelmiş şehrin yası tutulmaktaydı ve artık Delhi şehri için ağıtlar yakılmaktaydı!

Urdu dilinin en önde gelen şairlerinden Mirzâ Esedullah Han Gâlib (ö. 1869), İngilizlerle karşı dostane tavırları ile tanınan biriydi. Gâlib ve ailesi ayaklanmada İngilizlere yardımcı olan Patiala Racası Nârândar Singh'in, yaşadıkları mahalleyi koruma altına alması sayesinde bu hengâmeden kurtulabilmişti.

birbirine bağlanarak Camna Nehri'nin kenarındaki kumluk sahaya götürülerek kurşuna dizildi. Suçları ise mahallede evi bulunan Navâb Şemşîr Ceng'in oğlunun, evinin haremine zorla girmeye çalışan bir İngiliz'i durdurmaya çalışırken yaralamasıydı.

Şehirde bir katliam başını almış gidiyordu. Erkekler bir tarafa, kadınlar ve çocuklar da buna kurban gidiyordu. Durum öylesine korkunç bir hal almıştır ki, bazı İngiliz görevlileri dahi durumdan rahatsızlık duymaya başlamışlardı. Bunlardan biri olan Lord Roberts Delhi'deki bir gününü şöyle anlatıyordu:

"Sabahleyin (şehrin) Lahor Kapısından Çândnî Çouk'a (şehrin en büyük meydanı) girdiğimizde şehir tam bir ölüler şehri gibiydi. Atlarımızın nallarının sesi dışında hiçbir ses duyulmamaktaydı. Sağ kalmış kimseyi görmedik. Yerde, sanki ölülerden müteşekkil bir yaygı serilmiş gibiydi. Ölülerin arasında can çekişenler bulunmaktaydı.

Biz ilerlerken, son derece kısık sesle konuşuyorduk. Sesimizden ölülerin uyanacağı korkusuna kapılmıştık. Bir tarafta cesetleri köpekler yiyor, diğer tarafta cesetlerin çevresine kümelenmiş akbabalar gagaladıkları cesetleri zevkle midelerine indirirken, bizim sesimizi duyunca birden bire havalanıyordu. Ürkütücü ve üzücü bir manzaraydı. Birçok ölü sanki yaşıyor gibiydi. Bazı ölülerin elleri yukarı doğru kalkmıştı, sanki bir yere işaret ediyorlardı.

Ölülerin bu durumu öylesine ürkütücüydü ki, hem biz hem de atlarımız dehşete kapılmıştık. Atlar ölüleri görünce kişniyor, şaha kalkıyordu. Cesetler yerlerde çürümekteydi. Onların çürümesiyle havaya tiksindirici bir koku yayılmaktaydı."[3]

Şehrin ele geçirilmesini takip eden ilk haftalardan sonra dahi bu katliam devam etti. Suçlu suçsuz ayrımı yapılmaksızın insanlar katledilmekteydi. Kaçıp saklanabilenler ise muhbirler sayesinde kısa sürede yakalanıp ya hapishanelere gönderiliyor ya

ayaklanmanın hiçbir evresinde yer almadıkları için kendilerine dokunulmayacağını düşünerek kaçmayan şehir halkını ise ummadıkları bir son beklemekteydi. Şehrin askerî valiliğine atanan Albay Browne, askerlerine şehirde gördükleri herkesi tutup aileleriyle birlikte yanına getirmelerini emretti. Askerler de zorla evlere girerek insanları sürüler halinde albayın yanına götürmeye başladı. Erkeklerin sırtına kendi ev eşyaları yüklendi. Hayatları boyunca evlerinden çıkmamış, yolda yürümesini dahi bilmeyen Müslüman kadınlar, mahşerî kalabalık içinde kocaları ve oğullarının önünde düşe kalka ilerlemeye çalıştı. Yalpalayıp yere düşenler İngilizlerin emrindeki Hindistan vatandaşları tarafından tekmelendi, dipçiklendi ve hırpalandı. Kendi erkekleri onları kurtarmak için bir şey yapamamaktaydı. İşin acı tarafı bu zulmü yapanların arasında Müslüman Hint askerleri de bulunmaktaydı. Fakat onlar tarafından da din kardeşlerine hiçbir acıma gösterilmedi. Albayın yanına getirildiklerinde suçsuz oldukları düşünülenler, mallarına el konularak üzerlerindeki elbiseleriyle şehrin kapılarından dışarı çıkarıldılar. Orada da kendi vatandaşlarının oluşturduğu eşkıya çetelerinin saldırısına uğradı, ellerinde kalmış birkaç eşyayı hatta üzerlerindeki elbiseleri dahi kendilerinden zorla alındı.[1]

Şehre, düşman askerlerinin girdiğini duyan bazı kadınlar kaçamayacaklarını bildikleri için İngiliz askerlerinin elinden namuslarını kurtarmak maksadıyla evlatlarına sarılarak şehrin kuyularına atladı. Kuyulara atlayan kadınların sayısı o denli çoktur ki, bir süre sonra kuyulara atlayan kadınlar, kuyular daha önce atlayan kadınlarla dolduğundan, ölmedi, sağ kaldı. Fakat kuyudan çıkarılmak istendiklerinde "Bizi bırakın, bize el sürmeyin, ölelim!" diye askerlere yalvardı.[2]

Şehirde özellikle sağlıklı genç erkekler hedef seçilmekteydi. Hatta bu hengâmede suçlu suçsuz ayırımı da yapılmamaktaydı. Şehrin ünlü ulemâ, mutasavvıf, şair ve edebiyatçısının yaşadığı Çilân Sokağı'nın tüm halkı iplerle

buna tepkisi sertti ve tüfekleri kullanmayı reddeden askerlerin divân-ı harbe verilerek ağır cezalara çarptırıldı. Bu ise, zaten gergin ortamı içinden çıkılamaz hâle getirerek bardağı taşıran son damla oldu.

10 Mayıs'ta Delhi yakınlarındaki Mirath'da ayaklanan askerler İngiliz komutanlarını öldürerek Hindistan'ın o dönemki manevî başkenti Delhi'ye yürüdü ve 11 Mayıs'ta da Delhi'ye girerek emekli bir yaşam sürdüren ve Hindistan'ın sembolik hakimi olan II. Bahadır Şah Zafer (ö. 1862)'i ayaklanmanın önderi ilân etti. Yaşlı padişah, başlangıçta bu teklifi kabul etmek istemediyse de, ortamın içinden çıkılmazlığını göz önüne alarak sonradan razı oldu. Fakat ne ayaklanan askerleri kontrol edebilmiş, ne de 8 Haziran'da şehri kuşatan İngilizlere karşı mücadelede gerekli liderliği gösterebildi. Hatta Delhi'de yaşayan İngilizlerin kadın ve çocuklarıyla beraber öldürülmelerini dahi engelleyemedi. Nihayetinde üç, üç buçuk aylık bir muhasaranın ardından 14 Eylül'de şehre giren İngilizler, şehirde birkaç günlük sokak çatışmalarından sonra 19 Eylül'de Kal'e-yi Muallâ diye bilinen padişahın sarayını ele geçirdi ve 331 yıldır Hindistan'ı yöneten Hint-Türk İmparatorluğu'nu fiilen ortadan kaldırdı.

Olayların gelişimi kısaca böyleydi ve tarihî hadiseler böylesine kolaylıkla kuru bir takım ifadelerle bir çırpıda özetlenebilirdi ancak, özetlenemeyen, belki de özetlenmemesi gereken, bir şehrin ve o şehrin halkının dramıydı ve bu dram Delhi ve halkı için İngilizlerin şehri ele geçirmesiyle başlayacaktı.

İngiliz kuvvetlerinin şehre hâkim olmaya başlamasıyla, fırsat bulabilen masum şehir halkı Delhi'yi terk etmeye çabasına girişti. Şehirden kaçanlar ormanlara sığındı, ancak orada da haydut çeteleri tarafından soyuldu, hırpalandı ve hatta bazıları öldürüldü. Savaş sırasında İngilizlere sadakat göstermeleri sebebiyle güvenlik sertifikası verilenlerin dışında kalan, fakat

Dr. Halil Toker*

Ah Delhi!

(1857 AYAKLANMASI SONRASI URDU ŞİİRİNDE DELHİ)

1857 yılı Hindistan tarihinin en kanlı sayfalarından biri olarak bilinir. Bu yıl, XVI. Yüzyıldan itibaren tüccar olarak bölgeye gelerek zamanla ülkedeki iç çatışmalar ve siyasî boşluklardan faydalanıp adım adım ilerleyerek Hindistan'ı ele geçiren İngiliz yönetimine karşı, önderliğini İngiliz ordusunda görevli askerlerin yaptığı bir ayaklanma başlamıştı. "1857 Sipahi Ayaklanması" ya da bazı Pakistan ve Hindistan tarihçileri tarafından "I. Özgürlük Savaşı" şeklinde adlandırılan bu ayaklanmanın başlangıcı konusunda pek çok tez ileri sürülmüştür. Ancak 1857'ye gelinceye kadar geçen dönemde, bölge halkı, iktidarın kendi din, gelenek, görenek ve yaşayış tarzlarına tamamen yabancı, belli bir ölçüde düşman yabancı bir gücün eline geçmesi ile üzerlerindeki baskıların artmasından iyice yılmıştı. Buna bir de Hıristiyan misyonerlerinin yoğun faaliyetleri ve gittikçe kötüleşen iktisadî durum da eklenince, tüm Hindistan, patlamaya hazır bir barut fıçısı hâline gelmişti. Patlamaya hazır bu barut fıçısını ateşleyecek kıvılcım fazla gecikmeyecekti.

1857 yılının başlarında, İngiliz ordusunda dağıtılan yeni tüfeklerin kartuşlarında domuz ve inek yağının kullanıldığı söylentileri yayıldı. Kartuşların açılması sırasında dişlerin kullanılması zorunluluğu domuzu haram kılan Müslüman askerlerle, ineği kutsal kabul eden Hindu askerler arasında tepkilere neden olmuştu. Tabiatıyla da Müslüman ve Hindu askerler, kartuşları kullanmayı reddetti. O dönemde kendilerini Hindistan'ın mutlak efendileri sayan İngiliz ordu yetkililerinin

*Chairman Department of Urdu, Istambol University

———. 2001. "Saiido Abūru Ārā Maudūdī cho 'Isurāmuteki minzokusei no shin'i' (hon'yaku oyobi kaidai)" サイイド・アブール・アーラー・マウドゥーディー著『イスラーム的民族性の眞意』(翻譯及び解題) [Saiyid Abū al-A'lā Maudūdī, "The True Meaning of Islamic Nationality" (Translation and introductory remarks)]. Translated by Nakagawa Yasushi 中川康. *Ajia Taiheiyō Ronsō* アジア太平洋論叢 [Bulletin of Asia-Pacific Studies] (Ōsaka Gaikokugo Daigaku) 11: 211–229.

———. n.d. "Maulānā Abū al-A'lā Maudūdī kā Maktūb Ba-nām-e Dāktar Saiyid Zafar al-Hasan." *Al-Ma'ārif*. Lahore.

Motahhari, Mortaza. n.d. *Nahzathā-e Islāmī*. Ghom: Center of Islamic Publications.

Nasr, Seyyed Vali Reza. 1996. *Maududi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press.

Sālik, Maulānā 'Abd al-Majīd. n.d. *Dhikr-e Iqbāl*. Lahore: Bazm-e Iqbāl.

Salīm, Saiyid Muhammad. 1992. *Saiyid Abū al-A'lā Maudūdī*. Lahore: Fārān Nashriyāt.

———. 1999. "Sifāt-e Barq Camaktā hai Terā Fikr Buland." In *Tadhkira-e Saiyid Maudūdī*, vol. 2. Lahore: Idāra-e Ma'arif-e Islāmī.

Smith, Wilfred Cantwell. 1957. *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press.

Yamane Sō 山根聡. 2001. "Maudūdī no Isurāmu fukkō undō: 20 seiki Indo Musurimu chishikijin no dōtaiteki kenkyū" マウドゥーディーのイスラーム復興運動——20世紀インド・ムスリム知識人の動態的研究 [Maudūdī's Islamic revivalist movement: A dynamic study of Indian Muslim intellectuals of the 20th century]. *Ajia Taiheiyō Ronsō* (Ōsaka Gaikokugo Daigaku) 11: 167–210.

❑❑❑

Kosugi Yasushi 小杉泰. 1994. *Gendai Chūtō to Isurāmu seiji* 現代中東とイスラーム政治 [The Middle East today and Islamic politics]. Kyoto: Shōwadō 昭和堂.

Matsumura Takamitsu 松村耕光. 1982. "Shoki Ikubāru ni okeru Indo nashonarizumu" 初期イクバールにおけるインド・ナショナリズム [Indian nationalism in the early Iqbāl], pt. 1. *Gaikokugo, Gaikoku Bungaku Kenkyū* 外國語・外國文學研究 [Studies in Foreign Languages and Foreign Literature] (Ōsaka Gaikokugo Daigaku) 6: 36–48.

———. 1983. "Shoki Ikubāru ni okeru Indo nashonarisumu," pt. 2. *Gaikokugo, Gaikoku Bungaku Kenkyū* (Ōsaka Gaikokugo Daigaku) 7: 118–130.

Maudūdī, Saiyid Abū al-A'lā. 1951–72. *Tafhīm al-Qur'ān*. 6 vols. Lahore: Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat.

———. 1963. "Iqbāl." *Saiyāra*. Bombay.

———. 1976. *Tarjuma Qur'ān Majīd*. Lahore: Idāra-e Tarjuma al-Qur'ān.

———. 1978a (1939). *Masa'la-e Qaumīyat*. Lahore: Islamic Publications.

———. 1978b. *Pānc-A, Dhaildār Pārk*, vol. 1. Edited by Muzaffar Beg. Lahore: Al-Badr Publications.

———. 1979a (1930). *Al-Jihād fī al-Islām*. Dehli: Markazī Maktaba-e Islāmī.

———. 1979b. *Pānc-A, Dhaildār Pārk*, vol. 2. Edited by Rafi'ī al-Dīn Hāshmī. Lahore: Al-Badr Publications.

———. 1983. *Khutūt-e Maudūdī*. Edited by Rafi'ī al-Dīn Hāshmī and Salīm Manṣūr Khālid. Lahore: Al-Badr Publications.

———. 1989a. *Pānc-A, Dhaildār Pārk*, vol. 3. Lahore: Al-Badr Publications.

———. 1989b. *Tahrīk-e Āzādī-e Hind aur Musalman*, vol. 2. Lahore: Islamic Publications.

———. 1990 (1940). *Pardah*. Lahore: Islamic Publications.

———. 1992. *Tahrīk-e Āzādī-e Hind aur Musalman*, vol. 2. Lahore: Islamic Publications.

———. 1994. *Jamā'at-e Islāmī ke 29 Sāl*. Lahore: Islamic Publications.

———. 1995. *Islāmī Nizām-e Zindagī aur Us ke Buniyādī Tasawwurāt*. Lahore: Islamic Publications.

———. 1999. *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*. Translated by Al-Ash'ari. Petaling Jaya: The Other Press.

the Life of Muslims"]. Translated by Matsumura Takamitsu 松村耕光. *Ōsaka Gaikokugo Daigaku Gakuhō* 大阪外國語大學學報 [Journal of Osaka University of Foreign Studies] 64: 147-160.

———. 1989. *Kulliyāt-e Iqbāl*. Lahore: Shaykh Ghulām 'Alī and Sanz.

———. 1996. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Sange Meel Publications.

———. n.d. a. *Iqbāl Nāma, Vol. 1: Majmū'a-e Makātīb-e Iqbāl*. Edited by 'Atā Allāh. Lahore: Shaykh Muhammad Ashraf.

———. n.d. b. *Iqbāl Nāma, Vol. 2: Majmū'a-e Makātīb-e Iqbāl*. Edited by 'Atā Allāh. Lahore: Shaykh Muhammad Ashraf.

Irfānī, Surrosh. 1999. *Iqbal, Shari'ati and Sufism*. (a research paper presented at the International Iqbal Symposium, at Lahore, held on April 23, 1999), 1-6.

Itagaki Yūzō 板垣雄三 and Iizuka Masato. 1991. "Isurāmu kokkaron no tenkai" イスラーム國家論の展開 [The development of Islamic state theory]. In *Kokka to kakumei* 國家と革命 [State and revolution], edited by Itagaki Yūzō, Shirīzu sekaishi e no toi シリーズ世界史への問い 10, 251–276. Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店.

Kagaya Hiroshi 加賀谷寛. 1960. "Pakisutan kokka keisei ni okeru Isuramu shisō no yakuwari" パキスタン國家形成におけるイスラム思想の役割 [The role of Islamic thought in the state formation of Pakistan]. *Tōyō Bunka* 東洋文化 [Oriental Culture] 29: 71–98.

———. 1987. "Dainiji taisenki Minami Ajia ni okeru Isuramu fukkō undō no hatten: 1941 nen 8 gatsu 25 nichi, 26 nichi 'Jamāate Isurāmī' kessei ni kansuru shiryō" 第二次大戰期南アジアにおけるイスラム復興運動の發展——1941年8月25日，26日『ジャマーアテ・イスラーミー』結成に關する資料 [The growth of the Islamic revivalist movement in South Asia during World War II: Material on the formation of the Jamā'at-e Islāmī on 25–26 August 1941]. In *Ryōtaisenkanki Ajia ni okeru seiji to shakai* 兩大戰間期アジアにおける政治と社會 [Politics and society in Asia during the interwar period]. Minō 箕面: Ōsaka Gaikokugo Daigaku 大阪外國語大學.

Kagaya Hiroshi and Hamaguchi Tsuneo 浜口恒夫. 1977. *Minami Ajia gendaishi* 南アジア現代史 [The contemporary history of South Asia], vol. 2. Tokyo: Yamakawa Shuppansha 山川出版社.

but without the author's name (*Al-Jihād fī al-Islām*, Tehran: Al-Jannat al-Tālīf, 1989).

18 The five books published in Kabul include an account of Iqbāl's visit to Afghanistan with his views on Afghanistan and translations of his Urdu poems. The Afghan poet with associations with Iqbāl is Khalīl Allāh Khalīlī, whose son Mas'ūd Khalīlī is a senior member of Jami'at-i Islāmī and has since the 1990s served as the Afghan envoy in Pakistan and the Afghan ambassador to India.

19 I was able to acquaint myself with the state of Iqbāl studies around the world when I presented a paper at the International Iqbal Conference held on 21–24 April 2003 in Lahore. Although details must be omitted here for want of space, the research on Iqbāl's thought that is being published around the world is substantial in both quality and quantity.

References

'Alī, 'Abd Allāh Yūsuf. 1999 (1996). *The Meaning of The Holy Qur'an*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

———. 2001 (2000). *The Holy Qur'an*. Kuala Lumpur: Saba Islamic Media.

Bahār, Muhammad Taqi. n.d. *Dīvān*. Tehran.

Choueiri, Youssef M. 1990. *Islamic Fundamentalism*. London: Pinter Publishers.

Esposito, John L., and John Obert Voll. 1996. *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press.

Farūqī, Abū Rashīd. 1977. *Iqbāl aur Maudūdī*. Lahore: Maktaba-e Ta'mīr-e Insānīyat.

Haque, M. Atique. n.d. *Muslim Heroes of the World*. Kuala Lumpur: Synergy Books International.

Hāshmī, Rafi'ī al-Din. 1999. "Tasānīf-e Maudūdī." In *Tadhkira-e Maudūdī*. Lahore: Idāra-e Ma'rūf-e Islāmī.

Iizuka Masato 飯塚正人. 1991. "Shinkansho shōkai" 新刊書紹介 [Book review]: Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Pinter Publishers, London, 1990, 178 pp. *Gendai Chūtō Kenkyū* 現代中東研究 [Contemporary Middle Eastern Studies] 8: 58–61.

Iqbāl, Muhammad. 1956. *Kulliyāt-I Ash'ar-i Fārsī Maulānā Iqbāl Fārsī*. Kitābkhāna-i Sanā'i.

———. 1984. "Ikubāru 'Musurimu no seikatsu ni tsuite' (hon'yaku)" イクバール『ムスリムの生活について』(翻譯) [Iqbāl, "On

the future and that the Punjab was a more suitable place for the work that I had to do. This opinion of his moved me, and I decided to shift to the Punjab" (Mauaūdī 1963).

13 For a Japanese translation of this essay, see Maudūdī 2001.

14 According to Maudūdī (1979a: 146), Islam was not opposed to a nation-state (*qaumī hukūmat*) if it strove for domestic stability, but if that nation was unable to achieve stability and had moral faults, then Allah would chose another nation to rule it, and in support of his view he quotes the following passages from the Qur'ān: "If you turn away, He will replace you by a people other than you, and they will not be like you" (47:38); "If you do not march forth, Allah will chastise you grievously and will replace you by another people, while you will in no way be able to harm Him" (9:39).

15 Maudūdī 1994: 33–34. In 1970 the *shūrā* of the Jamā'at-e Islāmī was composed of five *'ulamā,* three bachelors of art, two masters of art, and one engineer from East Pakistan and seventeen *'ulamā,* five bachelors of art, two bachelors of laws, twelve masters of art, one master of business administration, and one master of science from West Pakistan, and Maudūdī stresses the fact that a considerable number of members of the *shūrā* had received a modern education (Maudūdī 1994: 41). He states, however, that even if someone had received a modern education, a prerequisite for his selection was that he had to be able to accept the establishment of an Islamic religious system.

16 For a history of Indian Muslim thought written in Urdu, see Shaykh Muhammad Ikrām's *Āb-e Kauthar, Rūd-e Kauthar* and *Mauj-e Kauthar* (Lahore: Nāzim Idāra-e Thaqāfat Islāmīya, 1996). These three volumes were written in the 1950s and deal with the pre-Mughal, Mughal, and post-Mughal periods respectively.

17 Nadvī had studied Islamic studies and Arabic at Nadwat l-'Ulama, a college in Lucknow, and it was during this time that he came in contact with Maudūdī's writings and identified with his views. Fifty of the letters exchanged between the two men have been published (Maudūdī 1983). Leaders of Islamic revivalist movements such as Saiyid Qutb of Egypt have written forewords for publications of Nadwat l-'Ulama. I have ascertained the publication of Arabic translations of Maudūdī's writings in Kuwait, and I have also come across an abridged Arabic translation of *Jihād in Islam* that was published in Iran,

realization of an Islamic state on the basis of Iqbāl's ideas on reform" (loc. cit.).

10 After some revision, this book was reissued by Oxford University Press in 1934 (Iqbāl 1996). It is Iqbāl's best-known prose work.

11 Maudūdī had similar recollections on other occasions too. For example, "Iqbāl sent me a letter asking me to come to the Punjab, but because no details were written, I too was unable to fathom his intentions. But by the middle of 1937 I myself had the feeling that I ought to leave South India and go to North India. Just as I was on the point of doing so there was an invitation to come and see some land that Niyāz had donated for the establishment of a research institute. I thought that I would travel around the Punjab and look for a place where I could carry out my activities. I accordingly travelled around the Punjab at about the end of August 1937. After visiting Jalandhar and Lahore, I went to Pathānkoṭ, and I was able to have a leisurely talk with Allāma Iqbāl in Lahore" (Maudūdī 1963). Further, "in October '37 I met Allāma (Iqbāl), and we agreed that conditions were of their own accord becoming conducive to the assembling of Muslims, and this strength was gathering in the Muslim League, but the basic defects of the Muslim League had to be rectified; the present Muslim League could not possibly be expected to protect the interests of Muslims; and it behoved us to appeal to the leaders of the Muslim League through the publishing activities of Dār al-Islām" (Maudūdī n.d.: 249). "At my meeting with Iqbāl we agreed to do constructive work for the sake of Muslims, but we had no image of an Islamic movement (*Islāmī taḥrīk*). What the two of us aimed for at the time was to resolve problem areas regarding which people at the time thought that the Islamic system did not suit the times and to train Muslim intellectual leaders. Iqbāl seemed to have in mind the codification of Islamic thought. He appeared at a time when there was a need for a learned person who, conversant with Western scholarship, would stand up in defence of Islam with knowledge that Western researchers could not refute. There is no need to go along with all of his ideas, but I believe that, all in all, he made a great contribution" (Maudūdī 1963).

12 Maudūdī describes the train of events in the following way: "In September 1937 when I revisited North India, I had a meeting with the late Allāma Iqbāl in Lahore. He said that opportunities for me to carry out my work in South India would decrease in

maintained that the root of present-day evils lay in the fallacy of rule of humans by humans, which recognizes sovereignty outside God, and he pointed out that this gave rise to various problems such as racial discrimination and imperialism. Further, criticizing popular sovereignty as something that brought about this relationship between ruler and ruled and corrupted people, he argued that sovereignty belonged to Allah alone. And quoting the statement "His is the creation and His is the command" (7:54), he declared that "All authority to govern rests only with Allah" (12:40) and maintained that Allah, to whom sovereignty belonged, was the sole lawmaker and that an Islamic state should be governed by *sharī'a* and *ijmā'* (Maudūdī 1995: 132–134).

4 These comments appeared on 25 April 1954 in the weekly magazine *Citān*.

5 Contributors to *Tarjumān al-Qur'ān* included Maudūdī's older brother Abū al-Khayr Maudūdī, Manāzir Ahsan Gīlānī, 'Abd al-Majīd Daryābādī, Maulānā 'Abd Allāh 'Āmadī, and Maulānā 'Abū al-Khayr Muhammad Khayr Allāh.

6 For Japanese studies of Iqbāl's love of his country in his earlier years, see Matsumura 1982 and 1983.

7 In December 1928 and January 1929 Iqbāl gave lectures on the reconstruction of Islam in Madras (Chennai), Hyderabad, and Aligarh at the invitation of the Muslim Association of Madras.

8 Maudūdī 1978: 57. This essay was published in the November and December issues of *Tarjumān al-Qur'ān*. It is true, as is pointed out by Nasr, that there is a tendency among Maudūdī's supporters to stress contacts between Iqbāl and Maudūdī and points shared by their thought. This is said to have the aim of defending the latter by bridging the gap between the positions of Iqbāl, the national poet of Pakistan, and Maudūdī, who had opposed the establishment of the secular state of Pakistan. But what is important is the fact that they read each other's writings and influenced each other, either directly or indirectly (Nasr 1996: 36, 153).

9 As an example of the penetration of Iqbāl's poems among Muslims at the time, it has been pointed out that during strikes in Bombay in 1946 the workers shouted, "Long live Iqbāl!" (Kagaya 1960). According to Kagaya, Iqbāl's thought "was representative of progressive intellectuals among Indian Muslims of the 1930s and was an outstanding example of their weakness and strength" (ibid.: 85), and students during the 1940s "were aiming both theoretically and emotionally at the

those for they have been wronged. Verily Allah has the power to help them: those who were unjustly expelled from their homes for no other reason than their saying: "Allah is Our Lord."' (22:39–40) … This is the first verse (*āyat*) of the Qur'ān directed at mass killers (*qattāl*). It is clearly stated that the people to be fought against are not people who own fertile land or have large markets or imitate each other's religions, but those who persecute religion, causing calamities such as committing atrocities, expelling people from their homes for no reason, or tormenting people for merely saying that Allah alone is God (*parwarda-gār*). People like these were given not only an order for war to protect themselves, but also an order to save other people who have been persecuted. And He urges one to rescue the weak and powerless from the hands of oppressors: 'How is it that you do not fight in the way of Allah and in support of the helpless—men, women and children—who pray: "Our Lord, bring us out of this land whose people are oppressors and appoint for us from Yourself a protector, and appoint for us from Yourself a helper"?' (4:75)."

3 Maudūdī was the first person in the Islamic world to try to understand the Western political concept of "sovereignty" by translating it as *hākmīya/hākimīyāt* (Kosugi 1994: 31). He was critical of this concept, writing, "Currently popular sovereignty (*'umūmī hākimīyat*) is being extolled under the name of democracy, but in states being created today only a small number of people are creating laws to benefit themselves and are enforcing them" (Maudūdī 1990: 25). Further, maintaining that "elections are held under a democratic régime, but they are detrimental in that those who deceive others are elected by those who have been deceived and they stand in authority over them," he pointed out that such abuses "are seen in the United States, Great Britain, and elsewhere, which champion democracy as if it were heaven." He also raised the question that under a democratic system "laws in society are not fixed but change in accordance with changes in public sentiment, and the criteria of good and evil depend on who is elected (as a ruler able to change the laws)" (ibid.: 67).

These questions concerning democracy ultimately lead to the question of where sovereignty resides. Because it is Allah "to whom belongs the dominion over all things" (23:88), Maudūdī, citing the exhortation to "follow what has been revealed to you from your Lord and follow no masters other than Him" (7:3),

Postscript

The English translations of passages from the Qur'ān quoted in this essay have been taken from *Towards Understanding the Qur'ān: English Version of* Tafhīm al-Qur'ān (Markfield, LE: The Islamic Foundation, 2006), an English translation of Maudūdī's *Tafhīm al-Qur'ān* (cf. **Error! Hyperlink reference not valid.** tafheem.php). In writing this essay, I am grateful for the instructive comments I received in response to my paper "Maudūdī's Thought and the Jamā'at-e Islāmī," presented on 22 September 2000 at the Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University, under the auspices of Group 1a of the research project "A Dynamic Study of Contemporary Islam," and I am also grateful for advice received at the international conference "Intellectuals in Islam in the 20th Century: Situations, Discourses, Strategies" (13–15 October 2000, Hotel JALCITY Yotsuya, Tokyo) and the International Iqbal Conference (21–24 April 2003, Iqbal Hall, Lahore). As well, I am indebted to Mr. Qāzī Husain Ahmad, former leader of the Jamā'at-e Islāmī, and Dr. Rafi'ī al-Dīn Hāshimī of Oriental College, University of the Punjab, for some valuable materials and guidance. I wish to take this opportunity to express my gratitude.

Notes

1 This essay is an English translation of a revised version of Yamane 2001.

2 Maudūdī similarly writes as follows about *jihād* (Maudūdī 1979a: 39): "It is the [Western-style] latter that is the war of tribulation and upheaval, and in order to extinguish this flame Allah ordered good servants to take up the sword. Therefore, He spoke as follows: 'Permission (to fight) has been granted to

of a book about an Afghan poet with associations with Iqbāl by the Jami'at-i Islāmī (Islamic Society), a representative group of mujahideen, could be regarded as another example of Iqbāl's role in lending support to Islamic revivalist thought.[18]

In addition, Iqbāl's *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* has been translated into languages such as Persian, Russian, Turkish, German, Spanish, Tajik, and Dari, while many studies of his thought have appeared not only in these languages, but also in French, Chinese, Uzbek, Turkmen, Italian, and Japanese.[19] However, while the translations and research in Persian, Tajik, and Uzbek have been carried out in the context of Islamic revivalism and have had a not inconsiderable influence on the thought behind Islamic revivalism, in translations and studies published in other languages the emphasis has been on academic research, with a focus on Iqbāl's thought in the context of the movement to establish Pakistan and on his philosophy of the self.

Whereas the greater part of Iqbāl's œuvre consists of poems, which are difficult to translate, Maudūdī wrote in clear and concise prose, and therefore translations of his writings have presumably circulated more widely throughout the world of Islam. His theses went on to be adapted in, for example, Egypt and Iran as forms of practice-oriented thought.

While there are thus differences in the circulation of their translated writings, Iqbāl's thought and Maudūdī's theories and methods of practice regarding the Islamic revivalist movement have been introduced widely throughout the Islamic world beyond South Asia through the medium of Urdu, Arabic, Persian, and so on rather than English. This points to the spread of an international network of Islam revivalism outside the English-speaking world, and there is a need to shed further light on this kind of Muslim network.

Iqbāl, on the other hand, is revered as Pakistan's national poet, and his poems are often quoted in the mass media. There has also developed a field of research called Iqbāl studies (*Iqbāliyāt*), and there are institutions in Pakistan devoted to the study of his thought, such as the Iqbāl Academy and Bazm-e Iqbāl. In neighbouring Iran, where he is known as Iqbāl Lāhorī, his Persian poems have been published and are widely read (Iqbāl 1956). The Iranian poet Muhammad Taqī Bahār (1886–1951), who was active in the first half of the twentieth century, refers to Iqbāl in one of his poems as the "champion" of Muslims.

> When poets surrendered in defeat,
> This champion did the work of a hundred cavalrymen.
>
> (Bahār n.d.)

As Western-style secularization advanced, the modernization of Islam as advocated by Iqbāl was subsequently conveyed to Motraza Motahhari (1920–79), one of the scholars behind the Iranian Revolution. In his book *Nahzathā-e Islāmī* (Islamic Movements), Motahhari identifies Iqbāl as one of the leading reformers of Islam outside the Arab world and extols him for his extensive knowledge of Western science and philosophy (Motahhari n.d.: 56). 'Alī Shari'atī (1933–77), a reformist thinker who had a philosophical influence on the Iranian Revolution, also regarded Iqbāl as a brilliant thinker (Irfānī 1999:4).

Another noteworthy development in the context of Islam revivalism, alongside the Iranian Revolution, was that the war against the Soviet Union in Afghanistan was defined as a *jihād* and Muslims from around the world volunteered to take part in it, and it is interesting to note that in 1977, when Soviet influence in Afghanistan was growing, five studies of Iqbāl, including translations of his poems, were published in Kabul. In addition, the publication at the height of the war against the Soviet Union

Furthermore, the way in which the Jamā'at-e Islāmī was administered by encouraging interchange between people who had received a modern education and those who had received a religious education differed from reactionary Islamic movements that flatly rejected Western values. It was because Maudūdī recognized the importance of the latest Western scholarship and knowledge that he was able to understand and criticize Western concepts of war, nationalism, sovereignty, and so on. His levelheaded criticisms and expositions, free from the shackles of regionality and nationality, won him many supporters. His writings were translated into Arabic in the 1940s and 1950s by his friend Mas'ūd 'Alam Nadvī (d. 1954),[17] and through these translations his ideas exerted an influence on Islamic revivalist movements around the world. His identification of the present age as the "age of ignorance," mentioned earlier, played an important role in the ideas of the Muslim Brotherhood in Egypt and other Islamic revivalist movements.

In 2002 I came across Maudūdī's English translation of the Qur'ān and English translations of his commentary on the Qur'ān and other books by him at a bookstore in a Muslim residential area on the outskirts of London, and I also found an English translation of one of his books (Maudūdī 1999) published in Kuala Lumpur at a bookstore in Malaysia. This state of affairs, in which Muslims around the world are coming into contact with his writings, is indicative of the spread of Islam revivalism from South Asia. It is interesting to note that many of the books on Islam in Malaysia are reprints of books that were originally published by the Jamā'at-e Islāmī in Pakistan or Nadwat l-'Ulama in Lucknow, India (Haque n.d.). An English translation of the Qur'ān and an English commentary by Maudūdī's friend 'Abd Allāh Yūsuf 'Alī ('Alī 1999, 2001) are also frequently encountered in Southeast Asia.

already being discussed in South Asia before Maudūdī arrived on the scene, and Iqbāl had been one those debating this question. Moreover, there existed among Indian Muslim intellectuals fond of Persian and Urdu poetry, including Maudūdī, an amorphous poetic and abstract space directed towards the contemporary codification of Islam advocated in Iqbāl's poems. Esposito has described Iqbāl as "the renowned Islamic modernist and poet-philosopher, who had fired the imaginations of many Muslims with his call for a Muslim state in the 1930s" (Esposito and Voll 1996:103), and this is a reference to the fact that his importance lies in the fact that he not only put forward ideas about state-building, but also expressed these ideas through the medium of poetry. Whereas Iqbāl dealt with concepts such as sovereignty and nationality in his poems, Maudūdī made use of his career as a journalist to write clear and concise prose in which he presented his arguments systematically and in concrete detail with quotations from the Qur'ān. A task for the future will be to undertake individual studies of the thought of Indian Muslim intellectuals, including Iqbāl and Maudūdī, and then integrate the findings of these studies.[16] Towards this end, it will be necessary to study not only the Islamic revivalist movement, but also Sufism and various other aspects of Islam.

Although Maudūdī agreed with Iqbāl's policy of codifying Islam along modern lines while also being familiar with Western learning, what he actually advocated was the Islamic interpretation and codification of contemporary phenomena, reflecting his consistently held position that "in the beginning there was Islam." This stance of his differed from the current aiming at the modernization of Islam, which carried within it the possibility of exposing contradictions through its accommodation of Islam to Western values.

Pakistan's Jamā'at-e Islāmī. It was established because it was thought that it would be impossible to travel back and forth between India and Pakistan (ibid.:50–51).

In this fashion Maudūdī settled in Pakistan and engaged in activities aimed at the establishment of an Islamic state system, succeeding for instance in having the statement that "Sovereignty belongs to Allah alone" included at the start of the Objectives Resolution adopted by the Constituent Assembly of Pakistan. In 1953 Maudūdī criticized the Ahmadiyya community, founded in North India in the late nineteenth century, as non-Islamic and was imprisoned and sentenced to death on the charge of having criticized the government. He was later released from prison and continued his writing activities. The Jamā'at-e Islāmī rapidly came to the fore in the 1970s at the time of the Islamization policies of Muhammad Zia-ul-Haq's government in Pakistan and the Soviet invasion of Afghanistan. Since then its political influence has waned, but it retains deep-seated support in Pakistani society.

5. The Spread of the Horizons of Islam in South Asia

As we have seen in the above, Iqbāl and Maudūdī worked for the revival of Islam by a process of trial and error, which included the establishment of Dār al-Islām, and by writing poetry and prose and through political activities. Their poetic sentiments and arguments continue to have an influence on Muslims not only in contemporary Pakistan, but also in other regions.

The most distinctive feature of Maudūdī's thought and conduct lies in his stance rather than in the content of his ideas. That is to say, as well as taking a positive stance towards Islam, seeking to comprehend the present age through Islam, he also had a positive attitude towards modern education and knowledge. The question of the reinterpretation of Islam was

Pakistan's independence. It had been decided that the inhabitants of the North-West Frontier Province bordering Afghanistan would vote in a referendum on whether to join India or Pakistan, and this piece was written in response to local inhabitants who had sought Maudūdī's opinion on which country they should join.

Maudūdī wrote that since the Jamā'at-e Islāmī had no power to impose any restrictions regarding matters other than those concerned with the principles (*usūl*) of Islam, the people were free to vote either way. But at same time, while making clear that this was his "personal" view, he displayed a stance that favoured joining Pakistan, writing, "If I were an inhabitant of the Frontier Province, I would vote for Pakistan. This is because I believe that where the partition of India is about to be carried out on the basis of Hindu and Muslim nationalism, one ought to join the country where Muslims will be in the majority" (Maudūdī 1992:288). But he also stated, "A vote for Pakistan does not signify support for Pakistan's system of government. It will be all right if Pakistan's system of government is an Islamic system, but if it turns out to be a non-Islamic system, then one will have to continue efforts, just like now, for the introduction of Islamic principles." He thus provisionally accepted the Muslim state of Pakistan, composed of Muslims, but also indicated his intention to undertake activities aimed at the establishment of an Islamic state. It should be noted that in an interview Maudūdī referred to his move to Pakistan as *hijrat* (Fārūqī 1977:67), and in his writings he used the same word enclosed in quotation marks. The use of quotation marks for emphasis may be considered to have been an indication of his intent, namely, that he was deliberately moving to Pakistan in order to make it an Islamic state.

Around the same time Maudūdī also established the Jamā'at-e Islāmī Hind in India, although it is now unrelated to

When establishing the Jamā'at, we took care that people who had received both a classical and a modern education participated so that both would promote a single movement for the establishment of an Islamic system. Judging from my past experience, a group of people who have received only a modern education is unable to establish a religious system because, however sincere they may be towards Islam, they are ignorant of religion (*dīn*). Likewise, however much people who have received a religious education may know about religion, they are unable to administer a modern state system (*jadīd riyāsat kā nizām*) in the present age. Therefore, one cannot build a pure religious group, religious system, or contemporary Islamic state founded on Islam with them alone. For these reasons I believe that it is necessary for both to have contact with each other.[15]

This stance of his could be said to indicate that the "practice of a religious system" was not something reactionary, but was aimed at an Islamic revival in the modern age.

Maudūdī assumed the position of leader (*amīr*) of the Jamā'at-e Islāmī, and in June 1942 he returned to Pathānkot. His reason for moving back to Pathānkot was that, with the campaign for the establishment of Pakistan intensifying in the cities, he wanted to ensure that no problems that might provide an impetus to the campaign would arise (Fārūqī 1977:45).

On the 29 August 1947, about two weeks after Pakistan's independence on 14 August, Maudūdī decided on "migration" (*hijrat*) to Pakistan. A clue to his reason for moving to Pakistan, despite his refusal to recognize Muslims as a "nation" and his opposition to the founding of the Muslim state of Pakistan, can be found in a piece that he contributed to the semiweekly newspaper *Kauthar* on 5 July, shortly before

reform of thought the establishment of Dār al-Islām had been the first step in the Islamic movement, and although it had been ignored, supporters had subsequently increased and the establishment of the Jamā'at-e Islāmī at a time when small circles of like-minded people were springing up throughout India meant that the time for taking the second step in systematically promoting the Islamic movement had arrived (Kagaya 1987:70). Although Dār al-Islām may have ended in failure, his experiences there no doubt served Maudūdī well when it came to establishing the Jamā'at-e Islāmī.

Maudūdī went on to say that the objective of the Jamā'at-e Islāmī was to "establish socially a system of religion in a practical way and strive to eradicate any forces that hindered this" and that "it addresses Islam itself and original Islam, and it is complete Islam that constitutes our movement." Maudūdī stressed that this "practice of a religious system" (*iqāmat-e dīn*) was the aim of the Jamā'at-e Islāmī (Maudūdī 1994:29). Further, "only pious Muslims were permitted to join," and whereas past groups had "adopted the forms of various kinds of secular societies and parties," the Jamā'at-e Islāmī "adopted the same rules as the group first founded by the Prophet." Consequently, the members of the *shūrā* were directly elected by the group's members, and its chairman was also elected (ibid.:26–27). He called for social reform based on Islam: "[Jamā'at-e Islāmī's] participants must change the system of living in the whole world. They must change everything, the world's ethics, politics, civilization, society, and economy. They must change the system of living contrary to Allah that is being conducted in the world and make it so that it is based on obedience to Allah."

Maudūdī also took care to have people who had received both a classical and a modern education join the group, as is evident from his following reminiscences:

greater emphasis on the political activities of Dār al-Islām, and Niyāz, who was a fervent supporter of the Muslim League and wanted to preserve Dār al-Islām purely as a research institute, as originally proposed by Iqbāl. Maudūdī countered that it was impossible to separate Islam from politics, and the upshot of this disagreement was that in late 1938 (or early 1939) Maudūdī resigned and moved to Lahore (Nasr 1996:38–39). For a time Dār al-Islām shifted its headquarters to Lahore, but its activities later stagnated.

4. The Formation of the Jamā'at-e Islāmī

Having gained many acquaintances in the Punjab through his experiences in the course of establishing a research institute in the form of Dār al-Islām and through his teaching activities, in 1941 Maudūdī established in the fullness of time the Jamā'at-e Islāmī. As is indicated by the fact that he had sought to emphasize the functions of a political group at Dār al-Islām, around this time he was absorbed in political activities (Nasr 1996:39). He also published a book on the Islamic reform movement, entitled *Tajdīd o Ěhyā-e Dīn* (Religious Reform and Revival), which surveyed the activities of Islamic religious reformers such as Shāh Walī Allāh.

In 1941, in the third volume of *Muslims and the Present Political Conflict,* Maudūdī discussed the meaning of Islamic movements and the need to form some sort of group, and in *Tarjumān al-Qur'ān* he called upon those who agreed with this view to notify the editorial office of their willingness to participate in such a group (Kagaya 1987:69). Hāshmī has described *Muslims and the Present Political Conflict* as the foundation stone (*sang-e buniyād*) of the Jamā'at-e Islāmī (Hāshmī 1999:733). It was founded on 26 August 1941 at Maudūdī's home in Lahore, and seventy-five people gathered on this occasion. In his speech at the inaugural meeting Maudūdī stated that in the course of his campaigning for the theoretical

Furthermore, your so-called Muslim nationalist is merely seeking the glory of his own nation and does not mind even if such glory is the result of having followed forms that are completely contrary to Islam in principle and action. What is this if not ignorance (*jāhilīyat*)? Have you not forgotten that "Muslim" is the appellation of an international party that has upheld its own ideals (*nazarīya*) and programme of action for the prosperity and welfare of humanity on earth? (ibid.:182–184)

Worth noting in this passage is the fact that Maudūdī uses the word "ignorance" (*jāhilīyat*) with reference to Muslims who are in thrall to Western concepts. When pointing out how Saiyid Qutb, a thinker and leader of the Egyptian Muslim Brotherhood, was influenced by Maudūdī, Choueiri (1990) and also Iizuka (1991a; Itagaki and Iizuka 1991), who bases himself on Choueiri, note that just as Maudūdī used the concept "age of ignorance" (*al-jāhilīya*) to criticize political thought of Western provenance that seeks sovereignty in humankind, so too did Quṯb employ the same concept with reference to Egyptian society to which he himself belonged (Itagaki and Iizuka 1991:274). Maudūdī's idea of equating the present day with the "age of ignorance" was to provide an important perspective for subsequent Islamic revivalist thought, and it is evident that he held this view already in the late 1930s.

Apart from his writing activities, Maudūdī also held study meetings about the interpretation of Islamic law. These continued after his move to Lahore, and their content was published under the title *5–A. Pānc A, D̲h̲aildār Pārk*, which was named after his address in Lahore.

But a difference of opinion arose between Maudūdī, who took a critical stance towards the Muslim League and its emphasis of "benefits for Muslims" and had begun to place

nationality adopted from non-Muslims. As a phenomenon born of this ignorance, there arises within you the strange concept of "national benefit" (*qaumī mufād*), which you brazenly refer to also as "Islamic benefit" (*Islāmī mufād*). What exactly is this nominal Islamic benefit or national benefit? It means that people called Muslims (*musalmān*) become happy and gain wealth, receive respect, and take pride in their power. But all these benefits are unrelated to the viewpoint of whether they follow or contravene Islamic ideas and the principles of Islam. Even if nothing Islamic can be recognized anywhere in their way of thinking and mode of behaviour, you call anyone who is a Muslim by birth or whose family is Muslim a "Muslim." It is just as if "Muslim" were for you a designation not of the spirit but of the body, and it also becomes possible to call even someone who has views divorced from Islamic attributes (*sifat-e Islām*) a "Muslim." On the basis of such mistaken ideas you call people of such a party Muslims and regard their government as an Islamic government (*Islāmī hukūmat*), their advancement as the advancement of Islam (*Islāmī taraqqī*), and their benefits as benefits for Islam. You do not care if such government, advancement, and benefits are completely inconsistent with the principles of Islam. Just as Germanness (*Jarmanīyat*) is not the appellation of some principle, but is nothing more than the appellation of a mere nationality, and a German nationalist (*Jarman qaum parast*) is merely seeking the glory of Germans in some form or another, so too have you turned Muslimness (*muslimīyat*) into a nationality of mere Muslim nationalists (*muslim qaum parast*).

believer of Islam and cannot be used in the same way as "Hindu" or "Japanese," which indicates an attribute based on a person's descent (ibid.:184–185). As is indicated by statements in the Qur'ān such as "You shall not find a people who believe in Allah and the Last Day befriending those who oppose Allah and His Messenger even though they be their fathers or their sons or their brothers or their kindred" (8:22) and "Abraham's prayer for the forgiveness of his father was only because of a promise which he had made to him. Then, when it became clear to him that he was an enemy of Allah, he dissociated himself from him" (9:114), even fathers and brothers are unrelated persons in Islam if they are not Muslims, and Maudūdī stressed that "Muslim" has the meaning of existing only in a one-to-one relationship with Allah and that a Muslim is a Muslim only on account of his belief in Islam and his practice of Islam (ibid.:174). If Muslims intermarry over several generations and a consanguineous group comes to be composed entirely of Muslims, it may appear outwardly to be a "Muslim nation," but according to Maudūdī it was wrong to call such a group "Muslim" if its members did not fulfil their duties as Muslims. In the same way he maintained that it was wrong to refer to past instances of monarchic government by Muslims as "Islamic régimes" and to call the extravagant culture of their rulers "Islamic culture," and he asserted that the history of these monarchic governments fell under political history and not the history of Islam.

Having thus given a clear definition of "Muslim," Maudūdī severely criticized moves by many Muslim intellectuals in India, centred on the Muslim League, to establish Pakistan "for the benefit of the Muslim nation," arguing that this was not a movement that accorded with Islam, but was based on secular and Western utilitarianism (ibid.:182–184).

> What you call Islamic brotherly love (*ikhwat*) is in reality nothing more than the like of ignorant

Qur'ān between 1933 and 1939, and they included essays with titles such as "The Nationality of Islam," "The League of Nations and Islam," "Does the Liberation of India Lie in Nationalism?" "The True Meaning of Islamic Nationality," and "Two Paths for Consanguineous Muslims."

Common to these essays is first of all Maudūdī's assertion that the general terms used for referring to Muslims in the Qur'ān are words like "group" (*hizb, jamā'at*), "Allah's party" (*hizb Allāh*) and "community" (*ummat*), and not "nation" (*qaum*).

> Just as among Arabs of ancient times the word "nation" (*qaum*) was usually used to refer to people of a certain blood relationship or tribe (*qabīla*), today too the notion of "common descent" is invariably included in the meaning of "nation." Because these are fundamentally contrary to concepts expressing "group" in Islam, in the Qur'ān the word "nation" and other Arabic words of the same meaning, such as "race" (*shĕ'b*), were not used as words referring to groups of Muslims (*musalmānṇ kī jamā'at*). Elements such as blood relationship, regional bonds, and skin colour were completely absent from the basis of Muslim groups, and their organization and structure were based solely on principles (*usūl*) and rules (*maslak*). Furthermore, from the outset Muslim groups undertook migration (*hijra*), severed blood relations, and abandoned blood relations. (Maudūdī 1978a:172)[13]

Maudūdī does, however, note in *Jihād in Islam* that the existence of "nations" (*qaum*) is mentioned in the Qur'ān.[14)] The point that he was making was that "nation" does not enter into the definition of "Muslim." He states that "Muslim" signifies a

and many of Maudūdī's essays were published in book form after having appeared in the journal. Representative of these publications were a collection of essays entitled *Tanqīhāt* (Clarification), *Musalmān aur Maujūda Siyāsī Kashmakash* (Muslims and the Present Political Conflict; 1938), which included an essay linked to the founding of the Jamā'at-e Islāmī, *Islāmī Masa'la-e Qaumīyat* (The Question of Nationality in Islam; 1939), and *Pardah* (The Veil; 1940).

Around this time new developments, centred on the Muslim League, had been taking place among Indian Muslims. At the 27th conference of the Muslim League held in Lahore in March 1940, the chairman Jinnah gave a speech in which he put forward a two-nation theory (*do qaumī nazarīya*), arguing that India was composed of two nationalities—Hindus and Muslims—whose civilization and historical traditions were completely different on account of their religious differences, and he demanded a separate independent state for Muslims. At the time, Jinnah was concerned with how to gain the right to represent Indian Muslims, and it was of secondary importance to him whether his supporters belonged to the upper classes or the masses so long as he obtained the right to represent them (Kagaya and Hamaguchi 1977:135–138). But this stance of Jinnah's differed from Iqbāl's ideas and was also removed from the establishment of an Islamic social system aspired to by Maudūdī, who felt uncomfortable with the fact that the new state of Pakistan for which the Muslim League under Jinnah was aiming defined Muslims as a "nation" on the basis of the Western concept of nationalism (*qaum parastī*), and he was strongly opposed to Pakistan's becoming a secularized Muslim state under the Westernized leaders of the Muslim League. Consequently Maudūdī's books from around this time include many essays about nationalism, typical of which was *The Question of Nationality in Islam,* published in 1939. This book brought together essays that had appeared in *Tarjumān al-*

Upon hearing of Iqbāl's death, Maudūdī wrote the following piece in memory of him for *Tarjumān al-Qur'ān*:

> At the start of last year I offered up prayers to Allah, but I did not imagine that less than a year later the daring act of advancing a small damaged boat against the waves of a raging sea would befall me. At the time I still felt as if I was enveloped in fog, and so I prayed to Allah that, in the event that such a weight should fall upon my shoulders in the near future, I wanted the strength to be able to bear it: "Give me the faith of a *mujahid*!" and "Give me a [strong] spirit to whom it would not occur to capitulate or concede at the enemy's gates!" … But today I have been cast from the safety of the shore to the stormy waves of the ocean. That small boat of my dreams, the small boat that was entrusted to me, has lost its bottom and its sail is in tatters. My greatest mainstay was the assistance of Iqbāl. But just when I thought that I had set foot in this place his assistance was taken away. (Fārūqī 1977:25–26)

Maudūdī had moved to the Punjab as a result of his association with Iqbāl, and with the latter's sudden death he was now charged with the mission of the "modern codification of Islam."

At Dār al-Islām Maudūdī became actively involved in its organization as well as pursuing his own writing activities. In October 1938 eleven representative Muslim intellectuals from India joined Dār al-Islām. They set about organizing the institute, creating members (*rukn*) and a consultative body (*shūrā*), and Maudūdī himself became president (*sadr*). This organizational structure served as the basis for the structure of the future Jamā'at-e Islāmī (Nasr 1996:38). The journal *Tarjumān al-Qur'ān* also began to be published at Pathānkot,

allocating the proceeds from the sale of traditional medicines to the publishing costs (Maudūdī 1995:49). Therefore, it was inevitable that he should have chosen the Punjab as the base for his activities.[12]

In the November 1937 issue of *Tarjumān al-Qur'ān* Maudūdī announced that the journal's headquarters would be moving from Hyderabad to Pathānkot (Nasr 1996:36), and he relocated to the Punjab with the aim of "gathering capable young men who had received a modern and classical education and establishing an institution for training new leaders in ethics and praxis" (Maudūdī 1994:23). Upon his arrival in the Punjab, he joined Dār al-Islām.

Dār al-Islām, established in December 1937, was both the name of the institution and also became the name of the place where it was located. According to records from the time of its establishment, its official name was the Dār al-Islām Trust and its name was chosen by Iqbāl. It was located in Jamālpūr in Gurdāspūr district, and it was announced that

(1) it would undertake publishing activities for the purpose of spreading knowledge about the religion and culture of Islam;

(2) the land had been donated by Khān Sāhib Caudhrī Niyāz 'Alī Khān on 3 March 1936 for the management and operation of the institution. (Fārūqī 1977: 23–24)

The operations of Dār al-Islām were supported by the religious endowments (*waqf*) of its supporters, centred on Niyāz.

Maudūdī arrived at Pathānkot in March 1938, after the establishment of Dār al-Islām (Nasr 1996:38). According to Maudūdī, Iqbāl had promised that if Maudūdī came to Dār al-Islām, he would spend half the year in Lahore and the other half at Dār al-Islām (Maudūdī 1963), but on 21 April, little more than a month after Maudūdī's arrival, Iqbāl died.

their respective positions, and it proved difficult to secure the necessary personnel for the institute.

Iqbāl then singled out Maudūdī, saying to Niyāz, "There is a fine magazine called *Tarjumān al-Qur'ān* that is published in Hyderabad, and Maudūdī is its editor. I have read some of his writings, and he deals with present-day issues as well as religion. His book *Jihād in Islam* was a good book. How about inviting him? He will be sure to accept." (ibid.:21) And so it came about that a letter of invitation was sent to Maudūdī.

At the time Maudūdī was devoting his energies to activities in Hyderabad, and he had also acquired land for this purpose (ibid.:22). Looking back at this period, he later wrote:

> Not only did I have no interest in the Punjab, but as a result of my observations of journalism and politics in the Punjab and the discussions that were taking place there, I had no intention of going to the Punjab. But at the end of 1936 Professor [Iqbāl] turned my interest towards moving from the Deccan to the Punjab. However, when I decided to leave the Deccan at the end of 1937, I went to Lahore to consult with Iqbāl, and I then thought that it would be fitting for me to live henceforth in the Punjab. (Ibid.:77–78)[11]

The reasons that Maudūdī left Hyderabad are encapsulated in his statement that "opportunities to work actively in South India were diminishing by the day, and I felt that North India was suited to determining the future of Muslims" (Maudūdī 1963). On the Indian subcontinent at the time, there was a large population of Muslims in the Punjab, and they were conspicuous for their political and social activities (Iqbāl n.d. a:79). At the same time, the circulation of *Tarjumān al-Qur'ān* had failed to grow, and Maudūdī was finding it difficult to raise money to meet the publishing costs, as a result of which he was

district, Punjab, approached Iqbāl with the idea that he would like to devote the rest of his life to Islam. In response, Iqbāl spoke to him of the need for a modern codification of Islamic law and the need for Muslim intellectuals to think about the present situation on the basis of Islamic law (Iqbāl n.d. a:249–250), and asked him to provide the facilities for establishing a research institute of Islamic learning. In March 1936 Niyāz accordingly donated sixty acres of his estate near Pathānkot and had the necessary buildings constructed.

Iqbāl then set about securing scholars for the institute. Having heard that al-Azhar University in Egypt was sending Islamic scholars to various places around the world, he first sent a letter of invitation to its president Shaykh al-Azhar 'Allāma Mustafā al-Marāghī, dated 15 August 1937, in which he requested that, "taking into consideration our aims and circumstances, Egyptian intellectuals like you come to the Punjab with the financial assistance of al-Azhar University" (ibid.:251–253). The requirements for those coming to the institute were that they be versed in the history of Islamic law and culture and also be proficient in English. In its reply, the university welcomed Iqbāl's proposal but declined the invitation to send someone on the grounds that a course in English had started only the previous year and there was no one able to speak English (Fārūqī 1977:288).

Next, Niyāz sent invitations to leading Muslim intellectuals in India at the time, such as Maulānā Ashraf 'Alī Thānavī, Abū al-Kalām Āzād, 'Ubaid Allāh Sindhī, 'Abd Allāh Sindhī, 'Abd Allāh Yūsuf 'Alī, and 'Allāma Muhammad Asad. Thānavī was a Deobandi scholar, and his *Bihishtī Zewar* (Heavenly Ornaments), written for women, continues to be printed today. Although these scholars all approved of the plans for a research institute, they declined the invitation for reasons of

> by Islam, on account of which they cannot respond to our present cultural needs; what I mean is that the majority of the proofs undertaken by legal scholars as the occasion demanded on the basis of the wide-ranging principles of the Holy Qur'ān and *Hadīth* were certainly appropriate and practicable in a certain period but are unable to respond adequately to present demands. (Iqbāl 1984:154–155)

At this time Iqbāl harboured a fear that whereas Hindus, like the Japanese, were awakening to the need for self-reform in accordance with present-day demands, Muslims were not yet aware of this. He also began to argue that Muslims should establish a sense of self and, instead of being content with a passive position, they ought to engage in action aimed at independence. Iqbāl shared with Maudūdī the view that Muslim independence from colonial rule was not a political issue but a question concerning the Islamic world. After his return from Europe, he began to speak to those around him of his plans to establish an institute for the study of Islam in the Punjab, which had a large Muslim population, with a view to undertaking the "modern codification of Islam" (*Islām kī tadvīn-e jadīd*) (Sakīk n.d.:211–212). In the lecture that Maudūdī attended in Hyderabad Iqbāl also argued for the need to reconstruct Islamic thought from a scientific viewpoint suited to present-day demands. This lecture was included in *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Iqbāl 1996), published in 1930,[10)] while his plans to establish a research institute for Islamic learning aimed at the "modern codification of Islam" eventually came to fruition in his final years. This was Dār al-Islām.

3. Dār al-Islām

In 1935 Caudhrī Niyāz 'Alī (d. 1976), who had been employed at the Department of Canals at Pathānkot in Gurdāspūr

One who is free from the fetters of country is free like a fish in the sea.
Country in the parlance of politics is something else,
And country in the teaching of the Prophet is something else.

(Iqbāl 1989:160)

In an essay entitled "Qaumī Zindagī" (About the Life of Muslims), published in two instalments in the magazine *Makhzan* in 1904–05 shortly before his departure for Europe, Iqbāl wrote about the need for a "new interpretation of Islam."

> Now is an extremely important time. Nothing can be done unless all Muslims (*qaum*) unite and turn their attention to spiritual change.... If one thinks of learning from the history of Japan (which understood the significance of current changes and succeeded in becoming independent by seeking to adapt its own cultural, moral, and political conditions to these changes)—at the present point in time this country is our best model—then two things are very important. These are, namely, cultural reform and the spread of education. For Muslims, the question of cultural reform is in fact a religious question. This is because Islamic culture is essentially the concrete form taken by the religion of Islam and in our cultural life there does not exist a single aspect that is free from the principles of religion. I do not intend to discuss this important question from the aspect of religion, but since a major change has occurred in our living environment, it has to be said that there has arisen a cultural need requiring a reexamination of the proofs of legal scholars, which are in their entirety generally called the *sharī'a* of Islam. I do not mean that there is some defect in the principles endorsed

We are of India, our homeland is Hindustan.

(Iqbāl 1989:83)

Tarāna-e Millī

China and Arabia are ours, Hindustan is ours;
We are Muslims, the whole world is our homeland.
The trust of Oneness is in our breasts;
It is not easy to erase its name and sign.
Among the world's idol-temples the first is that house of the Lord;
We are its custodians, it is our custodian.
We have been raised in the shadows of swords;
The scimitar of the crescent moon is our mascot.
In the valleys of the west our call to prayer echoed;
Our moving flood did not stop on account of anyone.

(Iqbāl 1989:159)

In the poem *Watanīyat: Ya'nī Watan Ba-haithīyat Ek Siyāsī Tasawwur ke* (Nationalism: Country as a Political Concept) Iqbāl maintains with respect to the concept of "country" (*watan*) that the Western concept of "country" as used by politicians differs from the concept of "country" in Islam, which is not subject to any regional constraints. Here too one can detect the notion of *ummah* as well as differences between Western and Islamic concepts.

These idols chiselled by a new civilization
Have made the religion of the Prophet their target.
Your arm is strengthened by the power of Oneness.
Islam is your country, and you are a follower of the Prophet.
Show the world that spectacle of yore!
O follower of the Prophet, shatter those idols to dust!
The result of being shackled to the regional is destruction.

(Gabriel's Wing; 1935) (in Urdu), and *Zarb-e Kalīm* (The Rod of Moses; 1936) (in Urdu). He died in Lahore in March 1938.

The way in which Iqbāl moved from a stand of cooperation with Hindus, advocating love for India, to opposition to the idea of nationality at a state level is similar to the path taken by Maudūdī, and this was not the only point of contact between these two men. In 1929 Maudūdī listened to a lecture given by Iqbāl in Hyderabad (Fārūqī 1977:23),[7] while Iqbāl read Maudūdī's *Jihād in Islam* and also the magazine *Tarjumān al-Qur'ān,* and they were reading each others writings (ibid.: 20–21). While it is not possible to clearly demonstrate any influence of one on the thought of the other, it can be surmised that Maudūdī was extremely sympathetic to Iqbāl's ideas (including the way in which they were expressed in poetry) when one considers that he quotes seven of Iqbāl's verses, including those cited at the start of this essay, in his article "Qaumīyat-e Islām" (Islam Nationality), published in 1933 (Maudūdī 1978:57).[8] Just as Japanese were formerly familiar with lines of classical Chinese poetry, so too were Iqbāl's poetic writings widely read by Indian Muslim intellectuals at the time.[9]

Iqbāl's poem *Tarāna-e Millī* (Song of the Muslim Community) is written in the same metre as *Tarāna-e Hindī* (Song of Indians), one of his representative early works, but a comparison of the two shows that his interest had shifted from love for India to the *ummah.*

Tarāna-e Hindī

Better than the entire world, our Hindustan;
We are its nightingales, it is our garden abode.
That tallest mountain, that shade-sharer of the sky,
That is our sentry, that is our custodian.
Religion does not teach [us] to keep enmity with each other;

In 1931 Maudūdī returned to Hyderabad, and in 1932 he launched the magazine *Tarjumān al-Qur'ān* and became more actively engaged in writing activities.[5]

2. Iqbāl

From the second half of the 1920s to the 1940s, when Maudūdī's writing activities were at their peak, there was an Indian Muslim poet advocating activism through his poems. This was Muḥammad Iqbāl, who is today revered as the national poet of Pakistan.

Iqbāl was born in 1877 in Siālkot in the Punjab. After gaining an M.A. at Punjab University in Lahore in 1899, he became a teacher at a college in Lahore. He attracted attention for some free verse (*nazm*) of his that was published in the inaugural issue of the literary magazine *Makhzan* in 1901, at which time he was writing Romantic poetry about love for one's country (*hubb-e watan*), i.e., India, based on a love for humanity that transcended nation and religion.[6] From 1905 to 1908 he studied in England (Cambridge) and Germany (Munich) and received a doctorate at the University of Munich. In 1908 he joined the Muslim League when its London branch was established, and convinced that the greatest enemies of Islam and Muslims were racial discrimination and the idea of nationality at a state level, he became a Muslim philosopher after his return to India, formulating a philosophy of the self that advocated the establishment of the self and activism and giving expression to his ideas chiefly in poetry written in Persian and Urdu. For a time after his return to India he taught, but in 1911 he started a law practice. Beginning with *Asrār-e Khudī* (Secrets of the Self), a collection of poems in Persian published in 1915, he brought out a succession of poetic works, including *Ramūz-e Bē-khudī* (Mysteries of Selflessness; 1918) (in Persian), *Bāng-e Darā* (The Call of the Marching Bell; 1924) (in Urdu), *Bāl-e Jiblīl*

point in his later writings too. He felt resistance to the hemming of Muslims into the framework of a "nation" in a Western sense and thereby establishing Western "states of the Muslim nation," and he spoke of the existence of the *ummah*, which transcended borders and nations. In this respect, Maudūdī was offering a view that differed from that of contemporary political leaders among Indian Muslims.

It goes without saying that Maudūdī's views were neither original to him nor novel. However, at a time when Turkey was becoming secularized, national self-determination was being advocated around the world, and even in India it was being argued that Muslims constituted a nation and plans were being laid for modernization and state-building on the basis of Western values, Maudūdī represented a rare instance of someone seeking to revive Islamic values. The fact that he was a forerunner of subsequent worldwide Islamic revivalist movements has led to his being identified as one of the intellectual wellsprings of contemporary Islamic revivalist movements. In this sense *Jihād in Islam* is extremely important and may be regarded as one of his representative works. During his teenage years he had awoken to a love for his country and became involved in the Khilafat movement, adopting a policy of cooperation with Hindus, identifying with the anti-British movement, and lavishing generous praise on Hindu leaders. But he understood the schema of subsequent Hindu-Muslim conflict under British colonial policy as a struggle between Hindu and Christian concepts and Islam, and in *Jihād in Islam* he examined "war," a concept symbolic of the age, through a comparison of different religions and came to reconfirm the legitimacy of Islam. In this sense, the second half of the 1920s was an intellectual turning point for Maudūdī.

stance, Mr. Maudūdī clearly presented Islam's views on war and *jihād* without concealing anything, and this is the best point about this book."[4] Maudūdī was encouraged to publish *Jihād in Islam* by Sulaymān Nadvī, a man of letters who presided over the "House of Writers" (Dār al-Musannifīn) in A'zamgarh. Dār al-Musannifīn acted as the publisher of *Jihād in Islam*, and Nadvī also chose the title. When it had originally appeared in *Al-Jamī'yat*, the title had used words such as "war" (*jang*), and by distinguishing these from *jihād* the aim of the work became clearer.

The most important point about *Jihād in Islam* is that it clearly rejected the application of Western concepts such as "nation" and "warfare" to Islam when seeking to dispel misunderstanding of Islam. Instead of trying to interpret Islam within the framework of Western thinking, Maudūdī sought to interpret world history, including the present age in which Western concepts were spreading widely, on the basis of the framework of Islam, i.e., the Qur'ān and *sharī'a.* In the milieu surrounding Maudūdī at the time, keywords such as "war" and "warfare" had become symbols of the "present age" on account of developments such as World War I, which had triggered the Khilafat movement, and the increasing visibleness of antagonism between Hindus and Muslims. The act of discussing "war" in this book turned into a discussion of the very conceptual framework of the West that had produced the concept of "war." Whereas many Muslim intellectuals in India were aiming at a "contemporary recodification of Islam," the novel point about Maudūdī was that he adopted the completely opposite perspective of interpreting the "present age," a Western concept, from the vantage point of Islam. In addition, this idea of interpreting the present age on the basis of Islamic values also stood in direct opposition to the view that Muslims constituted a "nation" in a Western sense, a view that was spreading among Indian Muslims at the time, and Maudūdī was to emphasize this

> Attacks on Islamic governments and Islamic nationality (*Islāmī qaumīyat*) are in fact attacks on Islam itself, and even if the enemies' own objective is not the destruction of Islam but simply depriving Muslims of political power, fighting with them is for Muslims a duty similar to fighting with those seeking to do away with Islam. (Ibid.:58–59)

In his treatment of European history in this book, Maudūdī cites the examples of the slave system and the spectacles of gladiatorial combat by slaves in Roman times and, criticizing their lack of respect for human life, argues that it was Islam that had brought respect for human life to the world (ibid.:27–28).

These arguments have bearings on his theory of rule which he was to develop in later years. That is to say, they tie in with his assertion that whereas in Islam sovereignty (*hākimīya*) belongs to Allah alone, in the West the error of rule of humans by humans gave rise to the colonialism of modern Western powers.[3]

In his criticism of Western-style "rule of humans by humans," Maudūdī frequently reiterated in later writings his assertion that in Islam sovereignty belongs to Allah alone. After Pakistan's independence, and following an extensive campaign by the Jamā'at-e Islāmī over which he presided, the statement that "Sovereignty belongs to Allah alone" was included at the start of the Objectives Resolution adopted by the Constituent Assembly of Pakistan in 1949. Thus his views came to be put into practice. In this sense, his arguments put forward in *Jihād in Islam* underpinned his subsequent writing and political activities, and this work could be described almost as the starting point of his thought.

Jihād in Islam elicited a huge response among Indian Muslims. According to Iqbāl, "Instead of adopting a muted

Allah has ordained that war prosecuted for the purpose of defending oneself against tyrants and tribulation is "war of a special way to God" (*khās rāh-e khudā kī jang*). What needs to be made clear here is that this war is not for the sake of humans but for the sake of Allah, and it is carried out not for objectives espoused by humans but especially for the will of Allah. It is enjoined that one must continue this war until oppression by tyrants ceases so that the innocent servants of Allah may obtain spiritual peace. Therefore it says, "Go on fighting with them till there is no more a state of tribulation" or "Go on figting until the war lays down its arms, until there is no longer any need to continue the war and the roots of tribulation have been eradicated." (Maudūdī 1979a:40)[2]

And fight in the way of Allah with those who fight against you but do not commit aggression because Allah does not like aggressors. Fight against them wherever they confront you in combat and drive them out from where they drove you out. Though killing is bad, persecution is worse than killing. … Go on fighting with them till there is no more a state of tribulation and Allah's way is established instead." (2:190–194) The command to protect religion and defend the Islamic world is extremely strict, and should some force launch an attack to destroy Islam or annihilate the Islamic system, all Muslims have the personal duty to abandon all [everyday] work and rise to fight the enemy. And they must not rest until Islam and its system are no longer threatened by this danger. (Ibid.:56–57)

objectives and significance with reference to a wide range of topics, including "Respect for Human Life," "The Difference between Legitimate Homicide and Illegitimate Homicide," "Unavoidable Killing," "War as an Ethical Duty," "*Jihād* in the Path to Allah," "The Position of *Jihād* in Civilized Society," "Various Forms of Self-defensive Wars," "Methods of Warfare among Arabs in the Age of Ignorance," "Methods of Warfare in Rome and Iran," "The Islamic Concept of War," "The Concept of War in Hinduism," "Deficiencies in Buddhism," "The Concept of War in Judaism," and "The Concept of War in Christianity." In addition, approximately 150 pages in the second half of this book deal with the course taken by World War I, the circumstances behind the establishment of the League of Nations, the meaning of war in international law, and methods of warfare in Europe. It is written in clear and concise Urdu, with many quotations from the Qur'ān and *Hadīth* regarding the definition of *jihād* in the first half, and these are accompanied by translations into Urdu. There are also many quotations from English books regarding European history and law.

In this book, Maudūdī argues that whereas the wars currently taking place under colonialism have arisen out of the pursuit for national or individual profit, properly speaking neither Islam nor Muslims seek any profit, and, as is indicated in the Qur'ān when it says, "O Muslims, fight in the way of Allah and know that Allah hears everything and knows everything" (2:244), war in Islam is an act of legitimate defence against persecution of Islam and is different in nature from modern warfare (Maudūdī 1979a:50). He also repeatedly discusses the importance of *jihād* and, viewing persecution of Muslims and Islamic states as attacks on the Islamic world as a whole, he states in the form of a commentary on the Qur'ān that Muslims throughout the world have a duty to engage in *jihād*.

> the killing of Svāmī, an enemy of religion, to be a good deed and thought that he would be able to gain the qualification for going to heaven by means of this good deed.... And they tried to condemn the teachings of the Holy Qur'ān for training Muslims to become murderers.... Thus the rational faculties of right-thinking people have also begun to waver. Even someone of the calibre of Gandhi, the most learned of the Hindus (*Hindū qaum*), has been influenced by this erroneous view and has gone so far as to express the view that "Islam has relied in the past and in the present on the sword for its final judgement." ... Malicious views such as these have always appeared on the path of Islam, but on this occasion, using the little time that remained in the midst of editing a newspaper (*Al-Jamī'yat*), I began writing a study of this incident. At the same time, I had it published in a column in *Al-Jamī'yat*.... After having published instalments of it in nos. 23 and 24 [of *Al-Jamī'yat*], I suspended its publication, and now, having completed writing all of it, I am publishing it as a book. (Maudūdī 1979a:15–19)

At the time, criticism of Islam was also occurring among Muslim intellectuals in India. In the late nineteenth century many Muslims wrote essays arguing against *jihād,* and in the early twentieth century direct criticisms of Islam appeared in literary journals and so on. These circumstances too are said to have instilled in Maudūdī a sense of crisis about the future of Islam (Salīm 1992: 26; 1999:145–147).

Jihād in Islam is a bulky tome of 600 pages in A5 format in which Maudūdī attempts to demonstrate the differences between "war" (*jang*) in the non-Islamic world of Western concepts, etc., and *jihād* in Islam by discussing in particular their

In 1926, as confrontations between Hindus and Muslims worsened, Svāmī Shraddhānand, the leader of the Shuddi movement, who had been publicly voicing his animosity towards Muslims, was killed by a Muslim, whereupon Hindus denounced Muslims and Gandhi declared, "Islam is a religion of the sword (*talwār*), and the religion of Muslims teaches such violence" (Maudūdī 1994: 14). In response Maudūdī wrote an essay entitled "Islām kā Qānūn-e Jang" (Islam's law of war), in which he sought to dispel misunderstanding of the Muslims' holy war, and this appeared in *Al-Jamī'yat* on 2 February 1927. After two instalments had been published, this essay was substantially revised and published as a book in 1930 under the title *Al-Jihād fī al-Islām* (Jihad in Islam).

In his preface to the first edition of this book, dated 15 June 1927, Maudūdī wrote as follows regarding his motives for writing this book.

> Currently Europe is casting various aspersions and slurs on Islam for its own political ends, the prime example of which is that Islam is an uncompassionate religion and teaches its believers to kill people.... Europe has been tremendously successful in blocking the world's eyes regarding this issue. And nations with a subservient attitude [towards Europe] have thoughtlessly accepted, without any verification, the view of Islam's *jihād* presented by Europe as if it were a revelation from heaven.... There recently occurred the murder of Svāmī Shraddhānand, the founder of the Shuddi movement, and this incident has given ignorant people and those with narrow-minded views the opportunity to express erroneous ideas about *jihād*.... Furthermore, it was reported in the newspapers that [the arrested Muslim] considered

been advocating non-violence and non-coöperation, announced the suspension of the non-cooperation resistance movement, which led to a widespread sense of failure among the movement's supporters. After this setback, Hindus and Muslims each launched their own movements, seeking solidarity amongst themselves, and conflict between the two groups increased. In the case of Hindus, the Shuddi (Purification) movement (Śuddī kī taḥrīk) and (Hindu) Sangatan (Consolidation) movement under the direction of Madan Mohan Mālavīya called in 1923 for conversion to Hinduism, while Muslims formed the Tablīghī Jamā'at (Preaching Party) and Tanzīm (Organization) to promote the propagation of Islam. As conflict between Hindus and Muslims continued, the caliphate was abolished by the Turks themselves in 1924, and as a result the Khalifat movement came to an end.

During this time Maudūdī, together with his brother Abū al-Khayr, travelled as a journalist among cities where the Khilafat movement was active, and he was involved in editing journals. Maudūdī also wrote around this time laudatory biographies of Mālavīya and Gandhi (Nasr 1996:15–16).

In 1921 Maudūdī moved to Delhi, where he made the acquaintance of representatives of the Organization of Indian Scholars and became the editor of its newspaper *Muslim,* as well as gaining the opportunity to study Arabic and the various disciplines of Islam. Having earlier left a madrasa in mid-course, he now made a systematic study of Islam. Publication of *Muslim* was temporarily suspended in 1923, whereupon Maudūdī moved to Bhopal, but in 1924 he returned to Delhi as editor of *Hamdard* (Sympathy), a newspaper published by Maulānā Muḥammad 'Alī (1878–1931), a leader of the Khalifat movement, and in 1925 Maudūdī became editor of *Al-Jamī'yat,* another paper published by Muḥammad 'Alī.

At the time there was much discussion in India about the abolition of the caliphate (*khilāfa*) in Turkey, which had conceded defeat in World War I. The harsh measures taken by Great Britain against Turkey raised concerns about India's future, and an anti-British movement developed in India among both Hindus and Muslims. In March 1919 the Rowlatt Act, intended to crack down on the anti-British movement, came into effect, and in April a protest gathering was held in Jaliānwālā Bāgh, a park in the city of Amritsar in the Punjab, whereupon British Indian Army soldiers opened fire on the crowd, resulting in 379 fatalities according to official sources (but about 1,000 according to the Indian National Congress). This was the Jaliānwālā Bāgh massacre, and it resulted in an immediate upsurge of anti-British feeling. In November the All India Khilafat Conference was held in Delhi, and an anti-British non-cooperation movement, known as the Khilafat movement (Khilāfat tahrīk), was launched. Because the movement also promoted patriotism and anti-British feeling, Hindu leaders also took part. According to some, the word *khilāfat*, meaning "caliphate," was regarded as synonymous with *khilāf* "opposition" and was interpreted in the sense of "opposition" to British rule and all forms of social and economic exploitation, and this was one reason that support for the movement transcended religious and sectarian differences (Kagaya and Hamaguchi 1977:105). Also in November 1919 a national organization of *'ulamā* from all schools, called the Organization of Indian Scholars (Jam'īyat al-'Ulamā-e Hind), was formed in Amritsar. The guiding principle of its activities was loyalty to the caliph's country of Turkey, and it regarded defence of the caliphate and observation of Islamic law (*sharī'a*) as religious duties, but it was also underpinned by anti-British feeling and a love of India.

However, the Khilafat movement was also behind a succession of violent incidents, and in 1922 Gandhi, who had

an intellectual influence on Muslims in modern South Asia.[1]

1. Maudūdī and *Jihād in Islam*

Maudūdī was the founder of the Jamā'at-e Islāmī (Islamic Party), an organization seeking social reform in Pakistan through Islam, and he has been described as "the most systematic thinker of modern Islam" (Smith 1957:234). He was also a prolific writer, authoring more than 140 books and essays about Islam in Urdu. Representative of his writings are his translation of the Qur'ān (Maudūdī 1976) and his commentary on it (Maudūdī 1951–72), and even today Muslims in Great Britain, Southeast Asia and elsewhere continue to come in contact with the English translations of these two works. In addition, his main writings have been translated and introduced in many languages, including English, Arabic, and Persian, and consequently he is regarded as someone who established the philosophical guidelines of the revivalist movement in Islam beyond the borders of South Asia.

Maudūdī was born in 1903 in the city of Aurangabad in the Deccan in South India. His father was a lawyer who was descended from a line of Islamic saints, while his mother was the granddaughter of a renowned poet who had been a regular visitor to the Mughal court in Delhi. In spite of living in South India, during his childhood Maudūdī was compelled to speak the standard Urdu of Delhi at home (Nasr 1996:13). He studied the Qur'ān at home and then enrolled at a madrasa. But when he was twelve, his father moved to Bhopal to recuperate from an illness, and so Maudūdī left the madrasa after one year. With the family finding itself in straitened circumstances, in 1918 at the age of fifteen Maudūdī began to study composition and English together with his older brother Abū al-Khayr Maudūdī with a view to earning a living as a journalist.

YAMANE Sō*

The Horizons of Islam in South Asia:

Iqbāl and Maudūdī

How wonderfully did Iqbāl express this reality!
Do not consult with Westerners about the Islamic state,
For the composition of the Prophet's people is special.
Both state and nation are formed under the name of the *ummah,*
And your *ummah* is built only through the power of faith.

(Maudūdī 1978a: 57)

Preamble

South Asia has the largest population of Muslims of any region in the world, with more than one hundred million each in India, Pakistan, and Bangladesh. Muslims from this region have migrated to other countries around the world, where they have built up their own communities and international networks, and they are also known for their dynamic transregional commercial activities. As well, South Asia is known for having produced large numbers of activists and thinkers involved in Islamic revivalism and modernization. In this essay I shall attempt to shed light on the dynamics of Indian Muslim intellectuals in South India and on part of the intellectual foundations of the contemporary Islamic revivalist movement by exploring the thought and political activities of the poet Muhammad Iqbāl (1877–1938) and the journalist and thinker Saiyid Abū al-A'lā Maudūdī (1903–79), both of whom have had

* Professor of Urdu, University of Osaka, Japan

Nov. 1, 1963.

15 Sidq-e-Jadid, Dec. 12, 1953, p. 4.

16 I am indebted to Dr. Muzaffar Iqbal for drawing my attention to these books.

17 The New Orientalists (2007), London, I.B. Tauris, p. 59.

❑❑❑

and churning intellectual passion of the West, and plunge into the unfathomable ocean of knowledge and languages as the Western people have done. In order to achieve this end the writers and scholars like Maulana Daryabadi will continue to guide us throughout our journey. Today the Muslim world intensely needs a new intellectual methodology which is based on the concept of divine unity, broadmindedness and inexhaustible craving for knowledge, while to our dismay, our present condition is quite consistent with the content of the following verse of Akbar Allahabadi:

> Dark was the night, the thieves came and took
> away whatever there was
> What could one do except expectorate.

Notes

1. I have culled some of the details from Prof. Zafar Ali Qureshi's remarkable book "Prophet Mohammad and his Western critics", vol. 1, p. 3.
2. See preface to "Islam the Alternative" (Murad Hoffman), p. xiii.
3. "Mohammadanism", p. 30.
4. "Sach", Aug. 2, 1926, p. 3.
5. "Sidq-e-Jadid", Oct. 15, 1963, p. 8.
6. Ibid, Oct. 7, 1966, pp. 5, 6.
7. For details study Daryabadi's note captioned: "Biography of the Prophet and Western Prejudices", Sidq-e-Jadid, May 5, 1967.
8. Islam and the West (1962), Anvil, p. 61.
9. Sartor Resurtus, p. 318.
10. Ibid, p. 332.
11. Ibid, p. 319.
12. Sultān-e- Mā Mohammad (ed. by Tehsin Firaqi) III edition (2006), p. 99.
13. Islam & the West, op. cit., p. 61.
14. In this regard his note under the title: "Sachchi Bāten" is quite relevant where alongwith Carlyle, he has also applauded De Joeje, Goethe, Arnold and Philip K. Hitti for their sympathetic attitude towards Islam and Prophet Mohammad (PBUH). See Sidq-e-Jadid,

Faith and Knowledge Derrida seems to oscillate between the contradiction and duality of "Islam as Brother and Islam as Other." The irony is that for Derrida all these three Abrahamic religions are not religions of the book on account of their divine revelation but on the basis of their external rituals and characteristics. But along with this denigration of their divine origin he, according to the author, also stresses the express individuality of Islam and writes while remarking the Europe's debt to Islam:

> For, we Europeans" a phrase Derrida employs with not completely convincing irony, Islam brings out the worst in us and it is precisely this process that Derrida finds so necessary to our self-understanding.[17]

It means the Western people, according to Derrida, need Islam to identify their dark spots by diving into their inner selves, but side by side, compelled by his post-modernist orientation, and being a supporter of the concept of pluralism, Derrida insists on a "plurality of Islams" which shows his utter ignorance of the quintessence of Islam but is quite compatible with his philosophy of pluralism.

This all boils down to the fact that a storm of "debate and discussion" is brewing in the present-day Western world about Islam and the Messenger of Islam (PBUH). As followers of Islam, it is our duty to present the universal message of Islam to the world in a spirit of moderation and philosophical tolerance and accommodation, open the ways of dialogue and inter-faith communication, and benefitting from the dynamic springs of Islam, should try to focus on invention, discovery and conquest of nature and rehabilitate our lost dignity and confidence of which we have been so pathetically deprived. We cannot understand the orientalist strategies and chicaneries of Western imperialism unless we are equipped with the yearning, burning

After drawing this conclusion, Maulana Daryabadi made Arthur Jeffrey, the writer of an article "Azar" in the new edition of "Encyclopaedia of Islam", the target of his criticism and bemoaned his ignorance of some vital aspects of Talmud and his connivance at certain linguistic realities.

In the above noted extract, the end of the period of[1] invective Daryabadi has referred to, has reopened its flood gates, with recharged intensity and ferocity after the Gulf War and the Nine Eleven. How can one brush aside the poison packed in the books *In search of historical Mohammad* by Clinton Bennet and *Hagarism* by Patricia Crone.[16]

It will not be out of place to mention in passing a book which deserves special reference in Muslim intellectual and literary circles, *The New Orientalists*, written by Ian Almond, a professor of British and American Literature in Germany and published from England in 2007. In this book he surveys the views of the writers from Nietzsche to Derrida etc. etc. He has discussed the symbols and motifs of the Islamic Orient employed by them and in this perspective, he has chosen post-modernism as the theme of his discourse. He has picked up for his review the assumptions and suppositions, contradictions and prejudices of these writers, and drawing on the views of Ziauddin Sardar, Aziz Al-Azmeh and Bobby S. Sayyid, he has reinforced his impressions. Though it is not possible here to discuss the entire complement of the book's content, but a brief allusion to Derrida's views about Islam will be quite in order. The author asserts at the very start that in Derrida's thought, Islam stands only on the periphery. Almond thinks that Derrida views the emergence of Islam as a monotheistic religion only as a result of its partnership with Judaism and Christianity, and sometimes it appears, in contrast to Western democracy as an "estranged Arab" loaded with a stock of violence and insanity. In his book

that like other articles, the primary addressees of this article were not Muslims but the British and European audience who had been hopelessly bewitched by the Victorian science. Daryabadi himself realized it at a much later stage and his feeling of annoyance subsided considerably.[14]

It was Maulana's routine that in his weekly "Sidq-i-Jadeed" he used to express his views about the articles in Encyclopaedia of Islam published from Leiden and its new or rehashed publications. He praised this scholarly achievement as well as picked holes in it, exposing its intellectual flaws and the quantum of bigotry concealed in its apparent non-partisan texture. He felt that, with the passage of time, the prejudices of the orientalists had subsided, and one of its reasons was that the earlier enthusiasm for Western knowledge and research had tapered off even among the eastern scholars which was on the swing a couple of generations back. Then one of the weightiest causes of this phenomenon has been the Western intellectuals themselves like Arnold, Browne, Ross, Arberry and Hittie and their well-known Muslim counterparts like Ameer Ali, Pickthall, Abdullah Yousuf Ali, Iqbal and Dr. Hamidullah etc. However, in spite of all this:

> Even now West is West and East is East. The period of verbal insolence is over but mental reservation and chronic suspicion still carry the day. The well-heeled editors and their representatives still keep up the viperous tradition draped in more subtle phraseology so that not the slightest possibility of the uprightness of Islam, the truthfulness of the Messenger and the divine origin of the Quran is reflected in any article and in this regard each event is buckled and warped to such a degree that the heart and the mind of the reader, when he closes the book, are miles away from Islam.[15]

simultaneously inweigled by the Western superiority, automatically begins to reflect that when such a great man and intellectual has expressed this opinion, it must have some basis in reality and this is the mischief which lurks beneath all English education, English culture and English political dominance."[12]

Carlyle has not only questioned the consistency of the Quranic style but also doubted the reality of the angel who brought down the divine revelation to the Holy Prophet (PBUH). Carlyle thinks that at last the light streamed into the darkness of the Arabian desert that was engulfed in ignorance and deviation. The light, though scattered, was laced with the divine dazzle. Muhammad (PBUH) called it revelation and named the angel as Gabriel. It may well be concluded that, according to Daryabadi, outworldly there is no accusation of lying and dishonesty against the Holy Prophet (PBUH), rather an acknowledgement of sincerity and good intention, but inwardly the poison is permeating and the Prophet's claim is being dismissed step by step.

No doubt that at the beginning of the lecture Carlyle has described him as "God-inspired" and later his message as "Heaven's message" but his skillfully designed comments about the divine revelation cannot be washed away by his words of praise. One is simply amazed by Hittie's remarks about "Hero as a Prophet" that whatever Carlyle has written contains no painful element. The only criticism one can make of it is to propose that, it is uncritical: "Indeed it might be criticized for being uncritical."[13] What could be said about it except that Hittie himself was swept off his feet by Carlyle's magical style and has failed to fully grasp the subtle implications of his apparently innocuous statements. He does not realize that Carlyle's assertions are only a walk on eggshells, inoffensively diplomatic and far from the nitty-gritty of Islam and the true character of the Holy Prophet (PBUH). We should however, also keep in mind

for him like fuel and then they too would flame.[10]

But in spite of all his applause and acclamation, Carlyle has slipped up at many places. Daryabadi has spotlighted such slippages in the article noted above. He splits the orientalists into two groups. The first priests and their unbridled vituperation, second general writers and scholars. The latter group is further divided into two sub-groups. The first sub-group regards him openly as an "impostor" while the second sub-group comprises people who consider themselves an embodiment of justice, non-partisanship and even-handedness, and in contrast to the first group accentuate the brighter aspects of the life of the Holy Prophet (PBUH). Carlyle also belongs to the second sub group who has pronounced him as a great reformer and a successful statesman of his times, but along with this, he has pathetically viewed the divine revelation that descended on him:

> A wearisome confused jumble, crude, incondite; endless iterations, long windedness, entanglement; most crude, incondite; – insupportable stupidity, in short. Nothing but a sense of duty could carry any European through the Koran.[11]

Maulana writes: "This is the opinion of one of the Western intellectuals, about the Book which is unparalleled, semantically, verbally, morally and from the literary perspective. From any angle neither any writing rivals it nor will this happen in future. And the blasted intellectual formed his opinion, not by studying the Quran in the original, but only by reading an English translation of the Quran, not by a Muslim, but by a priest, and the translation was not made directly from the Arabic text but from an English translation of a Latin translation and God knows better even the Latin translation was direct or indirect. This is the sagacity of the sages of the West and their lamentable sense of responsibility. On reading such scraps of rubbish, a young Muslim of slavish mentality, who is

biased and belligerent European attitude and therefore presents a significant turn in the pervasive hostile intellectual ambiance of the day: A deep study of the lecture reveals that Carlyle dives deep into the personality of the Holy Prophet (PBUH) and adopts a generous and magnanimous view of his immeasurable worth. He variously describes him as "the deep-hearted son of wilderness", "genuine man", "the brother of us all" and "the veritable Son of our common Mother". Carlyle draws a pleasant sketch of the Holy Prophet's simple and unpretentious way of life, praises the profundity of his nature and condenses his teachings in an attractively unadorned style. How the Holy Prophet (PBUH) dissuaded the Arab non-believers from idol worship is described by Carlyle in an interesting and irresistible manner, marked by fluency and eloquence. Carlyle says:

> Idolatory is nothing: these wooden idols of yours. Ye rub them with oil and wax and the flies stick on them....... these are wood, I tell you! They can do nothing for you, they are an impotent blasphemous pretence, a horror and abomination, if you knew them. God alone is; God alone has power; He made us, He can kill us and keep us alive; Allah Akbar, God is great![9]

Steeped in the sentiment of certitude and sympathy Carlyle's literary piece climaxes in the lines which symbolize the warmth of faith and the undying glow of enlightenment:

> The history of a Nation becomes fruitful, soul-elevating, great, so soon as it believes. There Arabs, the man Mahomet, and that one Century–is it not as if a spark had fallen, one spark, on a world of what seemed black unnoticeable sand, but lo, the sand proves explosive powder, blazes heaven high from Delhi to Grenada! I said, the Great Man was always as lightning out of Heaven, the rest of men waited

a number of names can be listed who have taken the wind out of the sails of their praise by labeling the Holy Prophet (PBUH) merely as a great political leader. Voltaire in his book "Essai sur les moeurs et la esprit des nations" has at some point compared the Holy Prophet (PBUH) with Cromwell and has praised his achievements to the rafters compared to the achievements of the great liberator of England. Rumi had snubbed such short-sighted scholars who exclusively concentrated on appear-ances:

Leave the words; concentrate on meanings!

Some orientalists have gained popularity in Muslim circles. One of them is Carlyle (1795-1881) who has been acknowledged by our distinguished scholars and biographers as a non-partisan historian. Among such outstanding writers are included Sir Syed and Shibli. In the last part of his famous book "Sartor Resartus", Carlyle has included six lectures under the title "On Heroes, Hero worship and the Heroic in History." The second lecture is titled "the Hero as prophet Mahomet: Islam." The fact is that Carlyle was convinced that human history consists of the biographies of great human beings which serve to benefit mankind. It is also well-known that he was deeply impressed by the eminent dramatist and poet Goethe (1749-1832) who, deeply influenced by the life of the Holy Prophet (PBUH), had started writing a poetic play which, however, remained incomplete. According to Philip K. Hitti, by the end of nineteenth mid-century, as a result of the initial efforts of British and French professors, reinforced by German poets and scholars, a visible change had begun to emerge in the Western attitude towards Muslim culture. Carlyle had not only set a new trend by portraying the Holy Prophet (PBUH) in his essay "The Hero as Prophet", but also expedited and accelerated the trend that had already been in vogue.[8] Perhaps it would not be a hyperbole to suggest that Carlyle's second lecture on the personality of the Holy Prophet (PBUH) is a sympathetic reaction against the

people, their disposition and temperament, their style of living, their language and literature, and also their emotional and psychological orientation to facilitate the Western sway over them.

Maulana Daryabadi has written a remarkable article entitled: "The Prophet's Life and Western Scholars". In this article he has taken pains to study the writings of some outstanding Western biographies, for example George Finley, William Muir and Carlyle and has highlighted some of the vulnerabilities of their style and reasoning. The fact is that a larger chunk of the orientalists lack the knowledge and the ability to do justice to the life of the Holy Prophet (PBUH). Their materialistic upbringing and ice-berg rationalism cannot look beyond a specific level and location. According to Maulana Daryabadi, some of the orientalists are ostensibly impressed by the revolution brought about by the Holy Prophet (PBUH) but they merely assess him as an extraordinary human being and an outstanding reformer and legislator and they are visibly disinclined to accept him as the recipient of divine revelation. Therefore, as a result of studying their writings, a Muslim of weak faith treats the Holy Prophet (PBUH) as a sincere and well-intentioned man with his hand on the pulse of the time rather than as a saintly person and the prophet. Since the Maulana himself temporarily fell prey to the deceptive façade of these orientalists, therefore, he was well aware of their ulterior motives. For him to equate the Holy Prophet (PBUH) with a reformer or a hero is to compare the authority of the governor of a province with the authority of a petty revenue official and to conclude on the basis of their insidious confusion that the governor enjoys more power than that enjoyed by the revenue official. He bears the same grouse towards Professor Kraemer of the History of Religions at Leiden University who in his famous book "World Cultures & World Religions" has applauded only the worldly achievements of the Holy Prophet (PBUH).[7] In fact,

to writing on Islamic topics, and there are not twenty but fifty reputed centres in Holland, Great Britain, Germany, Italy, Canada, Russia, America, Sweden, Lebanon etc. where work is being done day and night, and scores of journals quarterly, four-monthly and six-monthly are coming out dealing only with these issues and also exploring new relevant themes. Take this article, where the basic supposition or premises is that truth and truthfulness, revelation, inspiration and prophethood–these are all illusions and human coinages... Let's proceed further A man (Muhammad) is born in Arabia. The man is wise and shrewd. Spending his time in the company of Jews and Christians, he takes a distorted view of monotheism from them and raises a religious structure around it. But how can he get rid of his primitivism! The ingredients (of his faith) are the same as suit the desert-dwellers. In short, he founded a nomadic religion and he blended in it some urban elements from Makka, the route of "trade caravans.

One wishes that our sincere and well-meaning but short-sighted ulema could realize that the mischiefs and obstacles placed in the path of the religion of Islam have no parallel in the fourteen hundred years of its history.[6]

Some of the notable Arab scholars had realized such impish behaviour of the orientalists. For example, late Dr. Mustafa Sabāi and the Egyptian scholar A. L. Tibāwi. Sabāi has written something highly revealing about the political motives behind Orientalism pinpointing that the orientalists usually served in the East as the vanguard of Western rulers. Their main job was to provide them intellectual reinforcement. They furnish them knowledge of the customs and traditions of the eastern

> biased attitude. Rather some of the writings are abusive and atrocious. They are shamelessly unapologetic; especially about their views expressed a couple of centuries ago. Gradually their bitterness and arrogance diminished, and now the tone of their criticism has softened. But inspite of the civilized veneer of their language, some inappropriate word slips out that betrays the slur they have cast on the fundamental tenets of Islam. They seem to have overhauled the meaning of research and equated it with creating rifts in the fundamental beliefs and convictions of the Muslims. It is not necessary that all this mechanism is an outcome of their express enmity towards Islam. Uncertainty in place of certainty, constant anxiety in place of peace of mind and discontent in place of contentment have seeped into the Western psyche and the entire complement of their research is focused on the expression of these views.[5]

In another article "Orientalist Innovation", Maulana Daryabadi has deplored the lack of knowledge and self-deception of those Muslim scholars who think that this group of orientalists deserves to be cold-shouldered and disregarded. In this context, Maulana commenting on a review of a book by a relatively unknown French orientalist, Chelhod, remarks:

> The purpose of this (review) is to show that our scholars who still believe that the mischief of orientalism is confined only to ten, twenty or hundred individuals or they are only a few worn-out and cliched themes on which they continue to write, are labouring under an egregious illusion. Not in hundreds but in thousands, there are people in America and Europe who have dedicated their lives

writes:

> Europe, not from today, but since ages, has considered Islam as its real antagonist. At the time when the Church remained in power, and even now when materialism has displaced the Church, the Western people still regard Islam as their real challenger. The danger that haunts them from the trustees of monotheism and the followers of Mohammad the Arab, they do not expect from anyone else in the whole world. This is the reason that in any corner of the world, at any movement in the world of Islam, at any motion or activity of the followers of Islam, they gaze and reflect with deep concern, and there is not a single department on this planet earth which is not being x-rayed and spied upon by the Western wizards. At every beat of the pulse, every movement of the breath, are heard the whispers of Europe. Each movement it evaluates and measures, probes and estimates whether the level of mercury in the person or object it treats its real contender rises or falls and what is the precise level of its rise or fall.[4]

Is not this statement of Daryabadi a confirmation of the book "Clash of Civilizations", published in America seventy five or seventy six years later, that at the end of the cold war, the Christian world is scared only of Islam, a scare that Huntington labels as "green peril".

What Maulana Daryabadi expresses in his article "A Glance at Islam by Orientalists", is not only an explanation of his viewpoint about the orietanlists but also exposes their flawed concept of knowledge or episteme:

> A group of orientalists, who have written on Islam, have always adopted an adversarial, contentious and

> Whatever the psychological explanation may be, it is difficult to resist the conclusion that the term "revelation" was confined to those utterances which were not consciously produced and controlled by the prophet and seemed to him to have been put into his mouth from without.[3]

Whereas Maulana Abdul Majid Daryabadi (1893-1977) has applauded the positive aspects of orientalism, he has also condemned its negative aspects, its ferocity and continuity matching the intensity of his praise. In this context, some of his writings, for example, "Islam in the Eyes of its Opponents" ("Sach" 2 Aug. 1926), Encyclopaedia of Islam, New Edition (12 Dec. 1958), "Orientalists' Glance at Islam" (25 Oct. 1963), "Sachi Baatayn" (1st Nov. 1963) "The Biography of the Holy Prophet (PBUH) and Western Scholars" (Sultan-e- Mā Mohammad) and "An Orientalist Innovation" are inspiring writings and serve to widen the reader's vision and knowledge.

This is an established fact that Europe, during the course of Crusades in which it suffered continuous defeats at the hands of Muslims, has regarded Islam as its real rival and maligned Islam and the Holy Prophet (PBUH) for the sake of Christian unity in its war against the Muslims. Maulana Daryabadi was quite conscious of this European ruse. He had a deep understanding of the orientalist's strategies and subterfuges, creating rifts and cracks in the certainties and certitudes of Islam, sugar-coating their poisonous pills and generating doubts in the minds and hearts of Muslims. These are their favourite weapons which they have been using for centuries. On top of it is their materialistic or secular concept of life which is propped up exclusively on this-worldliness. Maulana was acutely sensitive to all the aspects of the orientalists' conspiracy against Islam. He points out, in the context of 1926 wide-spread disturbance in the Muslim world, Europe's curiosity, anxiety and reaction. He

be condemned as prejudiced or his intellectual and investigative contribution to be downplayed. It also does not mean that the bias against Islam and the Holy Prophet (PBUH) engendered during the Middle Ages did not come down a notch or two. It certainly registered decline but again at the beginning of the 21st century, it burst out with fresh volcanic intensity spewing out live embers of anger and germinated prejudice and perversion, forming clouds of hatred all around.

In fact most of the people included in the coterie of orientalists were priests and missionaries. Their anti-Islam bias is understandable. The fact is that, embedded in the outrageous research of the orientalists, which overwhelms the reader with the clutter and overload of footnotes and references, is a pile of undocumented investigation and a heap of concoctions and fabrications unsupported by any solid and palpable evidence. Then the entire energy of the orientalists is spent on proving the derivaion of the Quran from Jewish and Christian sources. The orientalists are well aware of the fact that it is quite easy to expose Muslims to intellectual defeat and overpower them by shattering their confidence and trust in the fundamental Book of Islam. But the orientalists do not realize or do not want to realize that if the Quran resembles the earlier scriptures here and there, it does not mean that its wisdom, guidance and truth have been derived from Judaism and Christianity. It only establishes their common origin. All these religions are based on divine revelation. The greatest misfortune is that the orientalists nurtured in an exclusively materialistic environment fail to understand that the Quran is the "divine word incarnate." For example, H. A. R. Gibb, who is known as relatively moderate among the orientalists, apparently reserves his opinion about it being the "divine word" but if you read his views between the lines you are likely to feel that they are laced with a streak of subtle suspicion and negative reticence. He writes:

rigorous planning was Raymond Lull, a renowned priest, who, with the support and backing of the Pope, initiated the study of Arabic and a variety of fields of knowledge related to Islam in the seats of higher learning in the West. His primary aim was to garner basic information not only to effectively counter Islam but also to show the light of Christianity to its 'strayed' followers.[1] Therefore Raymond Lull is generally known as the person who basically introduced in Europe the various branches of knowledge related to Islam. The fact is that from Raymond Lull to the murderer Raymond Davis, it spins out the same story – the story of trickery and chicanery, calumny and execration, vilification and vituperation and an outrageous distortion of facts. The only difference is that sometimes this deceit is couched in seductive phraseology and sometimes its naked onslaught seems to mock the reality without mincing matters. It should not be ignored that the strength and leverage of orientalism derives from the patronage of imperialistic forces and this chain extends from Raymond Lull to Reverend Montgomery Watt and from William Muir, Sprenger, Hurgronje to Bernard Lewis, Joseph Schacht, Huntington and Fukuyama.

As stated earlier on, the European Christians of the Middle Ages regarded the religion following Christianity as a symbol of apostasy. Annemarie Schimmel writes that it was mainly on account of this perverse preconception that they started flinging dirt at the character of the Holy Prophet (PBUH) by calling him "renegade cardinal."[2] As far as collusion between colonialism and orientalism is concerned, its admonitory details are found in Edward Said's book *Orientalism*. Iqbal has very aptly stated:

> When Western Imperialism covets the wealth of others, "ambassadors of the Church" turn into the vanguard forces.

However, it does not mean that every orientalist needs to

Dr. Tehsin Firaqi*

Abdul Mājid Daryābādi
AND
ORIENTALISTS' BIOGRAPHIES OF THE HOLY PROPHET (PBUH)

Islam and the Holy Prophet (PBUH) have been the focus of attention of the West for centuries; and this interest has been sparked by a number of factors. In a blaze of ballyhoo and fanfare, the 21st century has landed with their equally keen concern about the fundamentals of Islam, the character of its followers and the personality of the Holy Prophet (PBUH) with surprising continuity though its tone and tenor have slightly changed. A more blasé approach of the previous centuries is replaced by a subtle sense of indictment though occasionally it breaches the barriers of restraint and exposes the orientalists in their true colours. More specifically after the Gulf War and the Savage September (9/11), negative terms like "Islamophobia" and "Islamofascism" have gained currency in the West. Since long, in the post-modern Western culture, orientalism has appeared as an art and profession. The fact is that after Christianity, the greatest and the latest religion of Islam, the exponent of a universal system, could not fail to attract the attention of the Western world and its intelligentsia. But it is regrettable that orientalism as a movement is motivated by fanaticism and a plethora of indecent language which casts a dark shadow on its impartiality and objectivity and this chain of duplicity and bigotry continues right into the 21st century with negligible variations. The man who launched the movement was Peter the Venerable, but after him the man who pursued it with

* Prof. Urdu Encyclopedia of Islam, University of the Punjab, Lahore

84 *Islamic Quarterly* (1954–), a journal in which Hamidullah also contributed from its first issue. See his article "Sources of Islamic law–a new approach" (1954, pp. 205-211).

85 Junaid al-Baghdādī (d. 298/910), a celebrated Sūfī.

Ibn Nadīm (*Fihrist*) mentions his *Rasā'il*, which have in large number survived, in a unique but fragmentary ms. (*Brockelmann*, SI: 354-355). These consist of letters to private persons and short tractates on mystical themes.

As indicated by Hamidullah, the early studies on these *Rasā'il* were published in *Islamic Quarterly* (= *IQ*), by Ali Abdul Kader, see his "The doctrine of al-Junaid. Analytical study of the doctrine of Al-Junaid based on his letters" (*IQ*, 1 (1954), pp. 167-177); "Al-Junaid's theory of *fanā'* " (ibid., pp. 219-228); "The *Rasā'il* of al-Junaid" (ibid., pp. 71-80). Afterwards all these articles on *Rasā'il* were included in A. H. Abdel-Kader's book entitled *The Life, Personality and Writings of al-Junaid*. London 1962 (with text and translation of the Istanbul ms. of the *Rasā'il*); also available in Urdu translation by Muhammad Kāzim (Lahore).

86 A dactylographic letter, dated 19 May 1955.

87 C.E. Savary's French translation of the Qur'ān, *Le Koran*, 2 vols., Paris 1772, reprinted several times. This version was made from the Latin translation of Marracci. According to Hamidullah, from the literary point of view, Savary's translation is not reliable (cf. *Nigārshāt*, op. cit., I (2004), p. 75).

88 Hamidullah was the first Muslim scholar who translated the Qur'ān in French, in collaboration with Michel Léturmy. It was published in 1959 with the preface by L. Massignon. Its 15th edition was revised by the translator himself.

For other details see Hamidullah's article in: *Nigārshāt*, op. cit., I (2004), pp. 78-81.

❑❑❑

d'études orientales (Damascus), 14 (1952-54), pp. 197-211.

70 al-Qummī (d. end 4th/10th century: *Tafsīr al-Qur'ān*, a brief and markedly Shī'ī work, see Fuat Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967, vol. I, pp. 45-6.

71 By Abū 'Abdullah...b. Muhammad al-Maghīlī al-Tilimsānī (d. 909/1509) and not by Ibn Qayyim, see *Brockelmann*, SI: 262.

72 Brockelmann referred *Usūl al-fiqh* of different authors but not of Qudama (cf. SIII: 1155). For Qudāma, see *EI²*, V (1980), pp. 318-322 (art. S.A. Bonebakker).

73 Henri Laoust; his article "Louis Massignon, 1883-1962)", in: *The Muslim World*, 54 (1964), pp. 300-306 and his book under the title *Essai sur les doctrines sociales et politiques de...Ibn Taimīya*, Cairo 1939; *Mélanges offerts à Henri Laoust*. 2 vols., Damascus 1978.

Cf. "Cinquante ans d'orientalisme en France, 1922-1972", in: *JA*, cclxi (1973), pp. 89-107).

74 Dated May 1954/5 Ramadhān 1373.

75 By Qudāma (?), see Note 72.

76 From Paris, dated 30 May 1954.

77 See for detail in *Ma'ārif*, March 1952/*Nigārshāt*, op. cit., I (2004), pp. 555-567. In this Congress, Hamidullah contributed his article on the subject of modern study of the sources of *Fiqh*, "Nouvelle étude des sources du droit islamique" (in: *22 Congress of Orientalists*, II (1957), pp. 253-259).

78 A handwritten letter, dated 24 June 1954.

79 A dactylographic letter from Paris, datted 19 October 1954.

80 See note 47.

81 See note 51.

82 Gaudefroy-Demombynes (1862-1957), Vice-President of IEI.

Cf. *Mélanges offerts à Gaudefroy-Demombynes par ses amis et anciens éleves*. Cairo 1935-1945; R. Blachère: "Maurice Gaudefroy-Demombynes", in: *JA*, 245 (1957), pp. 309-311.

83 Osman Yahia (1919-Aleppo, 4 Nov. 1997): Syrian scholar who devoted a major part of his life on the writings of Ibn al-'Arabī. See *Histoire et cassification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī*, 2 vols. Damascus 1964; ed. Ibn al-'Arabī's *magnum opus* entitled *al-Futūhāt al-Makkiyyah* in collaboration with Ibrahim Madkour. 16 vols., Cairo 1975-1978.

Cf. B. Aladdin: "In memoriam Osman Yahia", in: *Bulletin d'études orientales* (Damascus), 50 (1998), pp. 15-18; Régis Morelon: "Osman Yahia", in: *Mélanges de l'Institut dominicaine d'études orientales du Caire*, 24 (2000), pp. 441-447.

Mecque pré-islamique", in: *Mélanges L. Massignon*, vol. II (1957), pp. 293-311; also in Urdu, see *Nigārshāt*, op. cit., I (2004), pp. 82-107.

60 *Kitāb al-Munammaq fī Akhbār-i Quraish*, (ed.) Khuhrshīd Ahmad Fārūq, Hyderabad Deccan 1965. (Ms. preserved in al-Maktabat al-Nāsiriyyah).

61 Muhammad ibn Habīb (d. 245/860).
Cf. *Brockelmann*, SI: 165-166; *EI²*, VII (1993), pp. 401-402 (art. Ilse Lichtenstädter).

62 al-Ya'qūbī (d. early 4th/10th century, but not before 292/905), an early Arab historian and geographer; *Kitāb al-Buldān*, ed. de Goeje, Leiden 1892, Fr. tr. by G. Wiet, Cairo 1937.
Cf. *EI²*, XI (2002), pp. 257-258 (art. Muhammad Qasim Zaman).

63 Ibn Sa'īd (610-685/1213-1286): Andalusian poet, anthologist, historian and geographer; cf. *EI²* III (1971), p. 926 (art. Ch. Pellat)

64 Al-Tabarī (224-5/839-310/923): historian, Qur'ān commentator, traditionist and jurist; cf. *EI²*, X (2000), pp. 11-15 (art. C.E. Bosworth)

65 Ibn Hishām (d. 218/853), a scholar generally known for his book on *Sīrah*. Cf. *EI²*, III (1968), pp. 800-801 (art. W. Montgomery Watt); P. Brönle: *Commentary of Ibn Hisham's Biography of Muhammed*, Cairo 1911.

66 Al-Suhaylī (508-81/1114-85): Andalusian scholar of the religious sciences; his commentary on Ibn Hishām's *Sīrah*, entitled *al-Rauz al-Unuf....*, ed. 'Abd al-Rahmān al-Wakīl. Cairo 1967-70; cf. *EI²*, XII (Supplement 2004), p. 156 (art. W. Raven)

67 Muhammad b. Habīb (d. 245/860), an Arabic philologist of the School of Baghdad. *Kitāb al-Muabbar*, ed. with notes and indices by I. Lichtenstädter. Hyderabad Deccan, 1942, Urdu tr., Karachi 2012; see Note 61.

68 al-Mas'ūdī (d. 345/956): Arab writer, historian and geographer; cf. *EI²*, VI (1991), pp. 784-789 (art. Ch. Pellat); *Murūj al-Zahab* (Mas'ūdī), Eng. tr. by Aloys Sprenger, vol. I, London 1841; abridged and corrected ed. by Mawlawī Mamlūk al-'Alī and Aloys Sprenger, Delhi 1846.

69 Al-Balādhurī, one of the greatest Arab historians of the 3rd/9th century; cf. *EI²*, I (1960), pp. 971-972 (art. C. H. Becker–[F. Rosenthal]). His *Futūh al-Buldān* is also available in Urdu tr., by Abu'l Khair Maudūdi, Hyderabad Deccan; for the table of contents of the ms. of *Ansāb al-Ashrāf* ('Ashīr Efendi 597-98), see M. Hamidullah: "Livre des Généalogies" d'al-Balāduriy", in: *Bulletin*

Djāvid-Nâma: le livre de l'éternité, Paris 1962 (in collaboration with M. Mokri, a Kurdish scholar). *Les secrets du soi, suivi par les Mystères du Non-Moi* (*Isrār-o Rūmūz Bekhudī*), in collaboration with Djamchid-Mortazavi, Paris 1989; *Le métaphisique en Perse* (*...Metaphysics of Persia*), Paris (pp. 152); *Anthologie du Soufisme*, Paris 1985; *Le Livre du Dedans Rûmî*, Paris 1976; *Maître et disciple. Kitâb al-Ma'ârif Sultân Valad*, Paris 1982; *Odes mystiques* (*Divān-e Shams-e Tabrīzī*), (in collaboration with Mohammed Mokri), Paris 1973; *Rûmî et le soufisme*, Paris 1977; *Lettres: ... Rûmî*, Paris 1990; *La parole secreté: l'enseignement du maître soufi Rumi* (in collaboration with Djamchid Mortazavi) Paris 1988; *Le Livre des dedans. Fihi-mā-fihi* (Fr. tr.), Paris 1976; *Mathnawi: la quête de l'abolu*. [Monaco] 1990 (in collaboration with Djamchid Mortazavi); Her doctoral dissertation on Rumi (Sorbonne, completed May 1968) appeared under the title *Mystique et poésie en Islam: Djalâl-od-Dîn Rûmî et l'ordre dervisches tourneurs*. Paris 1982; *Rûmî et le soufisme*, Paris 1977 (Eng. tr. by Simone Fattal, Sausalito, CA 1987).

51 Centre National de la Recherçhe Scientifique (Paris).

52 On this topic, see his scholarly studies, published in *Nigārshāt*, op. cit., vols. I to III.

53 Fakhruddīn ar-Rāzi (d. 606/1209); *al-Mahsūl* is also called *Mahsal Afkār al-Muqaddimīn wa'l-Mutākhirīn min'l-'Ulama' wa'l-Hukamā' wa'l-Mutaqallimūn*.

54 Saifuddīn Al-Āmidī (d. 631/1233): *Al-Ahkām fī Usūl al-Ahkām* (C. Brockolmann: *Geschichte der arabischen Litteratur = Brockelmann*, 2 vols., Leiden SI: 678) 1943, 1949; 3 Supplement vols., 1937, 1938, 1942., SI: 678)

55 A letter, sent from Paris, dated 23 March 1954.

56 Istanbul, 1953.

57 Mehmet Fuat Köprülü (1890-1966), a reputed Turkish historian, philologist and the Professor of Turkish studies in the modern sense in Turkey; K. Z. M. Fouad Bey, better known later as Fuat Köprülü.

Cf. *EI*², V (1980), pp. 263-264 (art. Fahir Iz); "Fuad Köprülü" by Meedut Mansuroğlu, in: *Orbis*, 3 (1954), pp. 336-342' E. Rossi: "Lo storico Fuad Köprülü, Ministre degli Esteri di Turchia" (in: *Oriente Moderno* (Rome), 31 (1951), pp. 98-103).

For Hamidullah's article in *Mélanges Köprülü* (1953), see above.

58 3 vols. Damascus, 1956–

59 Fr. title: "Al-īlāf, ou les rapports économico-diplomatiques de la

40 The bibliographer of Massignon's writings did not mention this speech.

41 Henri Massé, a renowned French Iranist; Professor of Persian Studies (Paris) and Head of the Department of Oriental languages.

See *Mélanges d'orientalisme offert à Henri Massé à l'occasion de son 75 ème anniversaire*. Téhéran 1963.

H. Massé: *Liminaire des Mélanges Louis Massignon*. vol. I, Damascus 1956; ibid.: "Dix poésies de Bēdil, présentées et traduits à la mémoire de Louis Massignon", in: *Mémorial Louis Massignon*, Cairo 1963; ibid.: *Islam*. Eng. tr. by Halide Edib, Beirut 1966.

42 A Turkish scholar of Rumiology.

43 'Alī Mazāhery, an Iranian scholar; member of the Centre Cultural Islamico (Paris), an association of Muslims living in France.

44 A famous museum where the permission of the Prime Minister of France is necessary for holding any conference there; see *Annales du Musée Guimet*, many vols.

45 The first page of this letter (Paris, Spring 1953) is missing.

46 Salāhuddīn al-Munajjid, an Egyptian scholar who discovered the original letter of the Holy Prophet written to Kisrā.

47 Muhammad Kurd 'Alī (1876– 2 April 1953): born in Damascus; Syrian scholar, journalist and man of letters; founded Arab Academy (1919); contributed to various Syrian periodicals like *al-Mu'ayyad* and *al-Muqtabas*; wrote *Khitat al-Shām* (History of Syria) and *Gharā'ib al-Gharb* (1923, based on notes taken in the course of his three journeys of the West).

See S. Daban: "Muhammad Kurd Ali", in: *Mélanges Massignon*, I (1956), pp. 379-394; *EI²*, V (1986), pp. 440-441 (art. Ch. Pellat).

48 A letter about his "Istanbul Project"; Paris, 5 November 1953.

49 C. Virolleud; see for his articles on Shī'ite legends, published in *JA* (1948, 1953) and *Revue de l'histoire des religions* (Paris) = *RSR*, (1945) and his "Le roman iranien de l'émir Hamza", in: *Comptes rendus des séances*, 1948, pp. 224-234.

50 Eva de Vitray-Meyerovitch (d. 1999?) a French converted Muslim female scholar of Sufism and translator of Iqbal and Rumi (1207-1273); a member of CNRS; taught Islamic philosophy at the universities of Al-Azhar and Ayn Shams. Her translations are: *Reconstruire de pensée religieuse de l'Islam*. Trad. et notes de Meyerovitch, Préface de Louis Massignon, Paris 1955 (Tr. of Iqbal's *Reconstruction...*); *Message de l'Orient* (*Payām-i Mashriq*), in collaboration with Mohammed Achena, Paris 1956;

pour les mers de l'Inde", in: *JA*, 236(1948), pp. 11-20.

[26] IEI = Institut des études islamiques (Paris).

[27] Dupleix (1697-1764). French governor in India.

Cf. C. E. Buckland: *Dictionary of Indian Biography*. London 1906; *Nouvelle Biographie Universelle* (Paris), s.v.; H. H. Dodwell: *Dupleix and Clive*. London 1920.

[28] A dactylographic long letter, written from Karachi, on 24 March 1950 when Hamidullah had been invited to take part in drafting the constitution of the newly-established country, Pakistan.

[29] See R. Schulze: *Islamischer Internationalismus in 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga (Mekka)*, Leiden 1990, s.v. Index.

[30] Mīr Lā'iq 'Alī, who after his release from imprisonment, migrated to Pakistan and held some influential official posts there.

[31] *Revue des Etudes Islamiques* (Paris), whose editor-in-chief was Massignon.

[32] Another dactylographic letter from Paris on 22 February 1951, addressed to Massignon.

[33] L. Milliot, a French scholar who contributed a few important articles on Islamic law, published in the leading French journals: L. Milliot: *Introduction à l'Étude der Droit Musulman*. Paris 1953.

[34] Lévi-Provençal (1894-1956).

Cf. R. Blachère: "Évariste Lévi-Provençal", in: *Arabica* (Paris), 3 (1956), pp. 133-135); *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*. 2 vols., Paris 1962.

[35] See esp. his *Le Prophète de l'Islam.*Paris: Vrin, 1959, vol. I. *Sa vie*, vol. II. *Son oeuvre*, pp. 744; reprinted: 2001

[36] See his article "Dinawariy's Encyclopaedia Botanica (*Kitāb an-Nabāt*) in the light of fragments in Turkish libraries", in: *Mélanges Köprülü*", 1953, pp. 195-206; see also his Urdu articles in *Ma'ārif* ('Azamgarh), Dec. 1949 and June 1950, reproduced in: *Nigārshāt*, op. cit., I (2004), pp. 378-390, 405-408.

[37] Abū Hanīfa ad-Dīnawarī (d. 894/895).

Cf. *The Encyclopaedia of Islam* (= *EI*²), Leiden, vol. II (1965), p. 308 (art. B. Lewin)

[38] A short hand-written letter (Paris, 7 February 1953) informs Massignon about the forthcoming Rumi Conference, held in Paris (20 February 1950), under the auspices of Centre Cultural Islamico (Paris).

[39] For the proceedings of this Conference, see Hamidullah's Urdu article published in *Ma'ārif*, May 1953/*Nigārshāt*, op. cit., I (2004), pp. 332-334.

pathetic story of annexation in his book entitled *The Tragedy of Hyderabad* (Karachi, 1962); see also Mu'īn Nawāz Jang's book *The Case of the Hyderabad in UNO*, in which Hamidullah also participated. As his birth-place, Hamidullah did not like this aggressive act of Indian government and never visited this city throughout his life. Saddened by this act of annexation, Hamidullah wrote this letter to Massignon on 29 November 1948.

For the annexation of Hyderabad State, see a few important sources in Urdu, like *Suqūt-i Hyderabad*, eds. Dr. 'Usman Khalidi and Dr. Mo'inuddin 'Aqeel, Karachi 1998 and *Āsif Sābi' awr Mamlakat-i Hyderabad*, ed. Muhammad Sa'īdullah and Rashīd Shakeb, Karachi 1998.

21 Massignon met Gandhi (d. 1948) in 1945, supported and admired him as a great Indian leader, see Roger Arnaldez: "Louis Massignon, l'Inde et la culture indienne", in: *Présence de Louis Massignon,* cited below, pp. 129-135 and Camille Drevet: *Massignon et Gandhi, La Contagion de la Vérité*. Paris 1967. Massignon also participated in the "Seminar on the Constribution of Gandhian Outlook and Techinques to the Solution of Tensions between and within Nations" (New Delhi, 1953)

22 Dr. Yūsuf Husain Khān (Hyderabad, 1906-1979); distinguished writer, historian and educationist; Ph.D. from Sorbonne University, Paris (1926); officiating Reader in Jāmi'a Usmāniyya (1930–); Pro Vice-Chancellor, Aligarh University; brother of Dr. Zākir H usain, ex-President of India.

In his Urdu autobiography entitled *Yādon kī Dunyā* ('Azamgarh, 1968), Dr. Yūsuf Husain recalled vividly the memorable days he spent in Paris where he met Massignon and mentioned him as his teacher (p. 220)

23 A dactylographic letter from Paris, dated 4 March 1949.

24 Muslim learning in a wide field was represented by this Hyderabad quarterly journal (1927 –), started by M. Marmaduke Pickthall (d. 1936), a British converted Muslim and translator of the Qur'ān.

25 Jean Sauvaget (1901-1950), a French orientalist and bibliographer.

Cf. L. Robert: "Jean Sauvaget", in: *Mémorial Jean Sauvaget*, vol. I, Paris 1954, pp. xv-xxv; M. Robinson: "Jean Sauvaget", in: *Nouv. Clio*, 1–2 (1949–50), pp. 294-300; "L'enseignement de Jean Sauvaget", in: *Mémorial*, op. cit., pp. 33-60; R. Ettinghausen: "The publications of Jean Sauvaget", in: *Ars Orientalis*, 1 (1954), pp. 208-213, also in: *Mémorial*, op. cit., pp. 1-31.

J. Sauvaget: "Les merveilles de l'Inde" (in: *Mémorial*, op. cit., pp. 189-309); ibid.: "Sur l'anciennes instructions nautiques arabes

Massignon: Napoli, 1985.

4 *Nigārshāt*, op. cit., III (2012): 686.

5 See my article in *Sawera* (Lahore), cited above; *Nigārshāt*, op. cit., III (2012): 719-20.

6 Cf. "Massignon et Gandhi", in: *Pentalogie Islamo-Chrétienne*. By Y. Moubarac. Vol. I: *L'oeuvre de Louis Massignon*. Beyrouth 1972-73, pp. 185-199.

7 See *Proceedings, Islamic Colloquium*, published from Punjab University, Lahore 1960; also *Sidq-i Jadīd* (Lucknow), May 1958.

8 *Letters of Iqbal*. Ed. Bashīr Ahmad Dār. Lahore 1977.

9 Cited below.

10 Cited above.

11 "My meeting with Maulana (Abul Kalam) Azad", in: *Azad, a Memorial Volume*, ed. Humayun Kabir. New Delhi 1959, pp. 27-29.

12 *Nigārshāt*, op.cit., II (2006): 592.

13 See his letter no. 4 (below), endnotes, no. 21.

14 Muhammad Hamidullah wrote this letter to Louis Massignon, the interviewee of his doctoral dissertation, on 1st February 1935, when he was about to embark on a journey from Marseille to India.

15 Gabriel Ferrand (1864-1935), a pupil of R. Basset (1855-1924); made diligent researches on the historical geography of Indian Ocean and East Asia; see his *Relations de Voyages et texts géographiques arabes, persans et turcs relatifs à l'Extrème Orient du VIIIe au XVIIIe siècle.*

Cf. Nécrologie par M. Gaudefroy-Demombynes, in: *Journal Asiatique* (Paris) = *JA*, 227(1935), pp. 141-143.

16 Paul Kraus

As co-editor of Massignon, he published *Akhbār al-Hallāj* (2nd ed., Paris 1936).

17 A letter written on board the "Strathaird", on 14 February 1935.

18 Thirteen years later, after Partition (1947), Hamidullah again stayed in Paris (4, rue de Tournon, Paris VI). From here, he wrote this letter to Massignon on 5 January 1948.

19 Probably Savvas Pasha Osmanlı (Turkey), a prominent Christian officer who was considered as an expert of Islamic law and the history of Asia Minor.

20 Indian army invaded the independent Muslim state of Hyderabad Deccan (now Andhra Pradesh, India) on 13 September 1948 and forcibly integrated this state into the Indian Union. The last ruler of Hyderabad was Mīr 'Usmān 'Alī Khān (Āsif Jāh VII, 1886-1969), whose prime-minister Mīr Lā'iq 'Alī (1903-1971) described this

16

Dear and revered master,[86]

Yes, today it is the (Christian) celebration of Ascension, and it is also the day after the Muslim celebration of *Laylat ul-Qadr*, the anniversary of the first revelation of the Prophet. During these particular rituals yesterday evening I have thought of you a lot and prayed for you. May God guide us always to what pleases Him. Amen.

A few days ago, the owner of the Athena Publishing has come to see me, conveying a message from you that I should occupy myself with the revision of the Quranic translation by Savary.[87] I thank you for your great trust in my capabilities. The task is enormous. I wouldn't have accepted it if this request wasn't from you. I will try to do whatever is possible. I was asked to start this work in two months. The editor wants to pay me. You know well that a Muslim may not touch anything for the service of the Quran. I have hence thought of donating the money to our Islamic Cultural Centre, which is poor. If you allow me, I will tell the editor tdfo consult you in order to decide on the amount of the remuneration: I don't want to "bargain" with the editor, but I will accept anything that you decide, without the slightest hesitation. I will do this work effectively for free.[88]

Respectfully yours

M. Hamidullah

Notes

---

1 *Nigārshāt*, op. cit., I (2004): 78.

2 Ibid., p. 79.

3 For instance *Centenaire de Louis Massignon*. Cairo University, 1984 and *Atti del Convegs sul Centenario della Nascita di Louis*

14

Dear and revered master,[78]

Please find enclosed the microfilm of Junaid which I have received from Istanbul. *Hadiyya zahida minni.*

Your student

M. Hamidullah

15

Dear and revered master,[79]

Finally the University of Istanbul has decided to invite me to do a series of conferences during three months, starting from next November. This short span for the preparation of the conferences is irritating but I have to accept the invitation, as the Turkish authorities insist. Hence, I'll take the plane at the end of this month.

As to the CNRS,[80] I have talked to Mr. Virollaud[81] who gave his consent. I have also written to Mr. Gaudefroy-Demombynes,[82] in order to keep him updated. I hope that you have no objection either.

During my stay in Istanbul, I will be at your service. I have already written to Osman Yahia[83] about the Anqa Maghrib. I will also pay attention in this regard. If there is anything else, you can inform me either in Paris or in Istanbul (Faculté des Lettres, Islâm tedkikleri Institütü).

You have the microfilms of Junaid. I have already sent a request to London that they may send you the new triannual *Islamic Quarterly*[84] which has started to edit and translate the *Rasa'il* of Junaid[85] (address: Regent's Lodge, Park Street, London). I hope they will soon give you satisfaction

Please accept the assurance of my most respectful sentiments,

M. Hamidullah

Nevertheless, I would like to thank you for having thought of me on this occasion.

There is a small question that bothers me still: at the mosque we are used to separating the men and the women in order not to have any distractions during the gatherings and the prayers. Also, my own nerves cannot bear any music whatsoever.

It is probably thanks to your intervention that Mr. Laoust has now responded concerning the Hanbali manuscript about *Usul al-fiqh.*[75] I thank you profusely.

With my repeated regrets about last night's incident, I ask you, dear and revered master, to accept the assurance of my most respectful sentiments.

M. Hamidullah

13

Dear and revered master,[76]

Thank you so much for having thought of me. Last Friday, friends invited me for an *iftār* at the Afghan Embassy, hence I missed the pleasure of your company. I fear the same for next Friday on which our Islamic Cultural Centre will organize a small reception for its members for the celebration of Eid. I deeply apologize. We will fast again during the *sitta min shawwal*.

I have a little news to announce: I hope to be able to give you soon the microfilms of Junaid, which have already been made in Istanbul and which will arrive in a few days, *insh'Allah*. My journey to Istanbul for the Orientalists' Congress had been granted by UNESCO,[77] and the acquaintances made at the Ministry of Education in Ankara have proven useful in order to facilitate the authorization to microfilm the manuscripts.

Please accept, dear and revered master, the assurance of my devoted sentiments, M. Hamidullah

my suggestion to give a list of Fuad Köprülü[57]'s publications. They have even taken the idea further by talking about his family and the house of the Köprülü.

May I suggest the same for the *Mélanges Massignon*[58]? A complete bibliography of your numerous -even innumerable - publications would be utterly desirable and most useful. I myself think of contributing to it a little article about the *al-īlāf*,[59] entitled "The diplomatic and commercial relations of pre-Islamic Mekka"[60]. I found precious information in the manuscript *al-Munammaq*[61] by Ibn Habīb,[62] which I possess here in Paris. (One reads on this subject also in the works of Ya'qubi[63], Ibn Sa'id, at-Tabari,[64] Ibn Hisham,[65] Suhaili,[66] Ibn Habib (*Muhabbar*),[67] Mas'udi (*Muruj*),[68] Baladhuri (*Ansab*)[69], Qummi (*Tafsir*)[70] etc.)

Another matter: Here in Paris I also own the manuscripts or microfilms of the Hanbali works *Ahkam Ahl al-dhimma* by Ibn Qayyim[71] and *Usul al-fiqh* by Qudama.[72] Do you deem it useful to publish them? Do you think one could find the material means to do so? Mr. Laoust[73] has received my communication concerning this, but I do not know his reaction. As far as I know, both manuscripts are unique.

Please accept, dear and revered master, the assurance of my most respectful sentiments,

M. Hamidullah

Friday, 2 April is also the day of Mi'raj (27 Rajab)

12

Dear and revered master,[74]

I am very sorry; I have inadvertently missed your mass last night: I had read 8:30 instead of 18:30. At the door of No 20, Rue Montparnasse I looked again at the invitation and returned home, not daring to show up with such a delay.

his greetings. Last year, I had given you back Shaykh Mufid's book which he had sent me for you. Probably your letter for confirmation of receipt has been lost by the mail: he did not get it. He even asked me whether I had really returned that work to you.

M. Hamidullah

10

Dear and revered master,[48]

1. Yes, I fast tomorrow, *Insh'Allah.*

2. I went to see Mr. Virolleaud[49] who agrees to my departure to Istanbul. Mrs. Meyerovitch[50] told me that the director of CNRS[51] has also given his consent to this. Hence I now await the official convocation from Istanbul.

3. Among the themes that I prepare for Istanbul there is *The history of Usul al-Fiqh,*[52] a topic that has not been tackled by anyone up to now, as far as I know. I intend to even further explore it after my return from Turkey; but for this I need certain works which are missing in Paris. Would it be possible for you to please think of this upon your next journey to Cairo? I particularly need the following works:

a) *al-Mahsul*, by Fakhruddin ar-Razi[53] .
b) *al-Ahkam*, by Amidi[54]
(I will pay you in Francs.)

Please accept, dear and revered master, the assurance of my most respectful sentiments,

M. Hamidullah

11

Dear and revered master,[55]

Like myself, you must also have received today the *Köprülü Mélanges.*[56] I am glad to see that they have taken up on

I continue my work on preparing the *Kitāb an-Nabāt*[36] by Dīnawarī[37] for a possible new edition.

I ask you to accept, dear and revered master, the assurance of my most respectful sentiments.

M. Hamidullah

8

Dear and revered master,[38]

Taken in by the preparation for the Rumi Festival[39] I am sorry for not being able to attend your course next Monday. *Insh'Allah* I will come on Wednesday.

Our program is now nearly fixed:

- Your talk in the Conference on the thought of Rumi in the evolution of mysticism[40]
- Mr. Massé[41]: Rumi in French literature
- Mr. Fethi Ülkü[42]: Rumi as seen by the Turks
- Mr. Mazahery[43]: The life of Rumi

We are still awaiting the permission for the hall of Guimet Museum[44]. As soon as I know more, I'll let you know.

I would also like to talk to you, sometime in the next days, about my naturalization in France.

Your student

M. Hamidullah

9[45]

1. Mr. Munajjed[46] who had been called again by his government for interim, has asked me from Damascus to give you his greetings. He announces the sad news of the demise of Kurd Ali.[47]

2. I also got word from "Mr. Abbas Quli Wa'iz Tshurundabi, Tabriz, Iran" who has also asked me to give you

travels here and according to my projects, I can return to Paris by next October in order to find myself again in the world, cut-off from any livelihood.

I apologize, I have babbled too much. Sincerest greetings,

your student

M. Hamidullah

7

Dear and revered master,[32]

Maybe I should tell you what has happened in your absence. I have already informed you that, according to Prof. Milliot[33], only the Ph.D. graduates of Law had the right to teach at the Department of Law. Mr. Lévi-Provençal[34] has received me kindly and told me to wait a little until he can talk to you upon your return. Mr. Roger Lévy from the Institute of Foreign Policy had asked me in Karachi to do a conference when I return to Paris. I did it last Friday. I also visited Mr. Barthes from the Directory of Cultural Relations and I am waiting for news from him.

I allow myself to make a suggestion to you; if you find it interesting it could be realized under your auspices.

As you know, the era of the Prophet has been my special topic, and indeed I have not stopped pushing my research further in this direction. I am not only ready but would also be happy to give, even in honorary capacity, a number of conferences about different aspects of the life of the Prophet[35]. You could simply explain to your colleagues the far-reaching and startling importance – in the whole Muslim world - of the creation of a chair in *Sīrah* and the advantage which France would take from it politically. Once the teachings have started I do expect the support of the Islamic countries.

continues and there have been interesting results; but I do not know whether those in the high ranks will accept them. Nevertheless, there has been an undeniable insistence on the Islamization of laws by the people.

Another remarkable fact: Nearly all inhabitants of Karachi consist of refugees. The majority of them consists of those who have lost a lot by leaving India. But what is exciting is that nobody talks of their losses but rather of the goodness that God bestowed on them, in the Quranic expression: *at'ama-hum min ju' wa-amana-hum min khawf* [Qur'ān 106:4: Who has nourished them against hunger and reassured them against fear]. And nobody among them is willing to go back to India, even though there is guaranteed security, which, alas!, does not exist here anymore for the Muslims. During the last two months or six weeks it has been several times the case that hundreds of people, men and women, crossed the Indian border to enter Pakistan, and do you know in what state? Like new-born babes: completely naked and with nothing material whatsoever, everything confiscated by the Hindu custom officers at the border. This is what happened to the luckier ones. I do not talk about the systematic massacres at Ahmadabad, Rampur, Aligarh, Calcutta – to put it short, in the entire Bharat. The lot of Hyderabad is not better. Our prime minister could, after a year of detention, rescue himself from prison[30]; and the acts of revenge and the repercussions are not, and cannot be very pleasant.

I don't know if the question of Islamic Studies in Pakistan is of interest to you. If yes, there are quite a few things to tell, and every day there are new scientific additions to institutions, to congresses, to openings and even to projects. Certainly, the level is still low, but such is life, and there is no lack of motivated people. If the REI[31] continues, I can contribute a little article about the already achieved progress in the country.

I still think that in a few months I will have finished my

Kind regards, respectfully, your student.

M. Hamidullah

6

Dear and revered master,[28]

I am sorry that it has taken me so long to write to you. As soon as I arrived here I did nothing else but fight for the cause of Palestine. I have written about it in English and in Urdu. I have written directly and I have contributed to press agencies. After repeated disappointments I have finally come to the conclusion that the Pakistani press is not much better than the French one. As far as I know a little excerpt of one of my small contributions to the United Press Agency, edited by someone from Hyderabad, has featured in an Urdu journal of Karachi. There is an "International Muslim Congress" (*mu'tamar 'alami islami*)[29] which had invited me to do a conference, and I agreed and gave it the title "Palestine". After four months, still no news! So much as to this country.

I had other disappointments too. Even though the Pakistani government had done what you had asked them, i.e. internationalization of Jerusalem and other holy places, sadly France has taken a U-turn concerning this topic, apparently under the direct or indirect pressure of the Zionists. I know that this is not your fault and I know that we have to keep fighting for justice. Apparently, in the Pakistani policy toward this topic there isn't much to be expected; and as far as money is concerned, they have already given some, and for the moment I don't think that there is the chance to do much in this sense. The budget is deficit of 20 million Rupees (Frs 20.000.000.000); there are half a million refugees without any livelihood who have come from India in the last two months. And what is more is the obvious threat of war from the "non-violence made in India".

My humble work in the Constituent Assembly here

Hindi with immediate effect. I ask you to accept my best wishes for the new year. Your student,

M. Hamidullah

4

Dear and revered master,[20]

This is only to inform you that the pro-Gandhi[21] invaders in Hyderabad have suspended Dr. Yousuf Husain[22]. His only fault was that he had gone to Paris as an interpreter of an official delegation of his country. Maybe you could talk to someone at the Indian Embassy. Best regards, your student

M. Hamidullah

5

Dear and revered master,[23]

Please find enclosed the Arabic corpus which you had kindly lent me. I am so thankful. Mr. Mu'id Khan, editor of our *Islamic Culture*,[24] has just written to me this week and he asks whether you would have such an article for him. You can even compose it in French and they will translate it.

Would you know, by any chance, some work on the Muslims of Paris?

Mr. Sauvaget[25] has mentioned to me a manuscript at the IEI[26] which contains letters of an Indian sovereign to Dupleix[27]. I think it would be of interest to edit this and it would not be difficult to find an editor even in India.

I am currently occupying myself with a map which I will draw for the time of the Prophet. Using circles, I will show the development and annual extension of the Islamic State at the time of the Prophet. Which Arabic map do you think I should consult for finding the place names which are mentioned in the *Sīrah*?

M. Hamidullah

2

Revered master,[17]

With these lines you are receiving another letter which I should have posted in Marseille, but some cumbrous coincidence has hindered me. In fact, when I was at the port of Marseille, in the evening of the 1st of this month, I had lost the postal stamp and it was too late to buy a new one. I apologize profusely. I have arrived in Bombay 14 hours ago, and the train which departs this evening should arrive *Insh'Allah* tomorrow afternoon in Hyderabad.

I don't know whether my letter reaches you in Egypt, neither do I know the date of your arrival in Paris in order to write to you from Hyderabad.

I hope to have the pleasure of receiving your news from time to time. Meanwhile I thank you once again and I take with me many interesting memories of my stay in Paris, which was so useful and instructive. Please accept, revered master, the assurance of my best regards.

M. Hamidullah

15 February 1935, just arrived in Hyderabad.

3

Dear and revered master,[18]

Your kind word from 21 December has reached me yesterday evening. I am quite touched by the interest which you have in me and I am very grateful to you for this. I am waiting for Pacha's[19] letter and as soon as I receive it, I will let you know. I hope that your health is fine and that you are happy with your stay in Egypt. I have read, in cutouts of Indian newspapers which I have received, that at the University of Hyderabad the language of instruction (this must be Urdu) has been replaced by

V

1

Revered master,[14]

While leaving your country, in bit of a haste, I deem myself obliged to assure you of my sincere gratitude toward you. In fact, it was you who had encouraged me to go to Paris; and during the approximately one year of my stay in the capital of France you have helped me in my studies in spite of your great preoccupation. Yesterday, the day of the defense of my thesis, your praising remarks have touched me a lot, and you have given me a lot to ponder on through your knowledgeable critique. So I allow myself to again extend my most cordial gratitude to you.

Maybe I can add some words on a matter about which, by coincidence, I had heard the other day. I was told that you have expressed your anger in front of Mr. Ferrand[15] because I should have asked Mr. Kraus[16] to talk to you about arranging the date for my defense. In fact, I consider myself familiar enough with you to be able to talk about such matters myself, moreover, you had already gone to the secretary, so there was no need for me to reopen that issue. I don't know what Mr. Kraus wanted to talk about, as I have never asked him to solicit you about something on my behalf, because, as I have already mentioned, I could have talked about it myself. But this incident is not important at all. I will forget it now.

The ship that leaves today for Bombay will not reach there before the 14th of this month. You will already have departed to Egypt and will consequently not receive my letter concerning my arrival in India. I repeat my assurance of most distinguished consideration and cordial thanks before I finish these few lines which I am writing so hastily in the train.

J'espère qu'on vous donnera bientôt satisfaction. Veuillez agréer, cher et honoré maître, l'assurance de mes sentiments très respectueux.

M. Hamidullah.

16

Paris, 19 Mai 1955

Cher et honoré maître,

Si, aujourd'hui, c'est la fête de l'ascension (chrétienne), c'est également le lendemain de la fête musulmane de *Lailat'ul-Qadr,* anniversaire de la première révélation au Prophète. Lors des offices particuliers, j'ai pensé beaucoup à vous, hier soir, et j'ai prié pour vous. Que Dieu nous guide toujours pour ce qui Lui plaît, amen.

Il y a quelques jours, le patron de la librairie Athéna est venu me voir, disant que c'était de votre part et que je dois me charger de la révision de la traduction du Qur'ān par Savary. Je vous remercie pour cette grande confiance en mes capacités. La tâche est énorme : je ne l'aurais pas acceptée si ce n'était pas de votre part. J'essaierai de faire de mon possible. On me demandera de commencer le travail dans deux mois. L'éditeur veut me rémunérer. Vous savez bien qu'un Musulman ne doit rien toucher pour le service du Qur'ān. J'ai donc pensé remettre cet argent à notre Centre Culturel Islamique, qui est pauvre. Si vous me le permettez, je référerais l'editeur à vous pour décider du montant de la rémunération: je ne veux pas 'marchander' avec l'éditeur, mais j'accepterai tout ce que vous déciderez, sans la moindre hésitation. Le travail, pour moi, est en effet gratuit.

Respectueusement vôtre.

M. Hamidullah.

M. Hamidullah.

14

24 Juin 1954

Cher et honoré maître,

Veuillez trouver dans ce pli les microfilms de Junaid que je viens de recevoir d'Istanbul. *Hadiyya zahīda minnī.*

Votre élève,

M. Hamidullah.

15

Paris, 19 Octobre 1954

Cher et honoré maître,

Enfin l'Université d'Istanbul a décidé de m'inviter pour faire une série de conférences pendant trois mois, à partir du début de novembre prochain. Ce court délai pour la préparation des conférences est déconcertant, mais j'ai accepté l'invitation sur l'insistance des autorités turques. Je prends donc l'avion à la fin du mois courant.

Quant au CNRS, j'ai parlé à M. Virolleaud, qui est d'accord. J'ai également écrit à M. Gaudefroy-Demombynes pour le tenir au courant. J'espère que vous n'aurez pas d'objection non plus.

Pendant mon séjour à Istanbul, je suis à votre service. J'ai déjà écrit à Osman Yahia pour le 'Anqā Maghrib: j'y ferai attention moi aussi. S'il y a quelques autres choses, vous pouvez m'informer soit à Paris soit à Istanbul (Faculté des Lettres, Islam tedkikleri Institutu).

Vous avez les microfilms de Junaid. J'ai déjà écrit à Londres, pour que la nouvelle trimestrielle *Islamic Quarterly*, qui a commencé d'éditer et de traduire les *Rasā'il* de Junaid vous soit envoyée (Adresse: Regent's Lodge, Park Street, London).

Il est une petite question qui me gêne encore: nous sommes habitués à séparer à la mosquée les hommes des femmes, pour ne pas avoir des distractions lors du recueillement et de la dévotion. De plus, mes propres nerfs ne supportent pas la musique, quelle qu'elle soit.

Probablement, c'est à votre intervention que M. Laoust m'a maintenant répondu au sujet du ms. hanbalite sur l'*Usoul al-fiqh*. Je vous remercie infiniment.

Avec mes regrets répétés pour l'incident d'hier soir, je vous prie d'agréer, cher et honoré maître, l'assurance de mes pensées respectueuses.

M. Hamidullah.

13

Paris, 30 Mai 1954

Cher et honoré maître,

Merci infiniment pour avoir pensé à moi. Vendredi dernier, j'étais retenu par des amis à l'ambassade d' Afghanistan pour l'*iftār*; j'ai donc manqué le plaisir de votre compagnie. Je crains de même pour vendredi prochain, où notre Centre Culturel Islamique va organiser une petite réception pour ses membres pour fêter le *'Id*. Je m'excuse donc beaucoup. Nous jeûnerons encore pour les *sitta min shawwāl.*

J'ai une petite nouvelle à vous annoncer. J'espère pouvoir vous remettre bientôt les microfilms de Junaid, qui ont déjà été faits à Istanbul, et qui arriveront dans quelques jours, inchallah. Mon voyage à Istanbul, pour le Congrès des Orientalistes, avait été assuré par l'Unesco; et les connaissances faites alors au Ministère de l'Education à Ankara sont restées utiles pour obtenir facilement l'autorisation de microfilmer les mss.

Veuillez agréer, cher et honoré maître, l'assurance de mes sentiments dévoués.

Une bibliographie complète de vos nombreuses - même innombrables - publications serait des plus souhaitables et des plus utiles. Moi-même, je pense y contribuer avec un petit article sur le *al-īlāf* sous le titre 'Les rapports diplomatiques et commerciaux de La Mecque pré-islamique'. J'ai trouvé de précieux renseignements dans le ms *al-Munammaq* d'Ibn-Habīb que je possède ici à Paris. (On lit sur ce sujet également chez Ya'qūbīy, Ibn-Sa'd, Tabarīy, Ibn-Hichām, Suhailīy, Ibn-Habīb *(Muhabbar),* Mas'ūdīy *(Murouj),* Balādhurīy *(Ansāb),* Qummīy *(Tafsīr),* etc.).

Une autre affaire: je possède ici à Paris les mss ou microfilms des ouvrages hanbalites *Ahkām Ahl al-dhimma* d'Ibn al-Qayyim et *Usūl al-fiqh* de Qudāma. Croyez-vous utile de les publier? Pensez-vous qu'on pourra trouver des moyens matériels de le faire? M. Laoust a reçu ma communication à ce sujet, mais j'ignore sa réaction. Il s'agit, dans les deux cas, de mss uniques, tant que je sache.

Veuillez agréer, cher et honoré maître, l'assurance de mes sentiments respectueux.

H. Hamidullah

Le vendredi 2 avril est également le jour du Mi'rāj (27 Rajab).

12

Mai 1954 (Ramadān 1373)

Cher et honoré maître,

Je suis très desolé; par une inadvertance, j'ai manqué hier soir d'assister à votre messe: j'avais lu 8.30, au lieu de 18.30. A la porte du n° 20 rue Montparnasse,j'ai de nouveau regardé l'invitation, et je suis rentré n'osant pas me présenter avec un tel retard.

Je vous remercie quand même pour avoir pensé à moi à cette occasion.

Cher et honoré maître,

1. Oui, je jeûne demain, inchallah.

2. J'ai été voir M. Virolleaud, qui est d'accord pour mon départ pour Istanbul. Mme Meyerovitch me dit que le directeur du CNRS est aussi d'accord là-dessus. J'attends donc maintenant la convocation officielle d'Istanbul.

3. Parmi les thèmes que je prépare pour Istanbul, il y a t "L'Histoire d'*Usoul al-Fiqh*", sujet qui n'a été touché par personne jusqu'ici tant que je sache. J'ai l'intenlion de l'approfondir même après mon retour de la Turquie; mais pour cela il me faut des ouvrages qui manquent à Paris. Est-ce qu'il vous sera possible de bien vouloir y penser lors de votre prochain voyage au Caire? Il me faut particulièrement les ouvrages suivants:

a) *al-Mahsoul,* par Fakhruddīn ar-Rāzīy,
b) *al-Ahkām,* par al-Āmidīy.
(Je vous payerai ici en francs)

Veuillez agréer, cher el honoré maître, l'assurance de mes sentiments respectueux.

M. Hamidullah.

11

Paris, 24 Mars 1954

Cher et honoré maître,

Vous devez avoir reçu aujourd'hui, comme moi, les 'Mélanges Köprülü'.

Je suis heureux de constater qu'on a retenu mon humble suggestion de donner une liste des publications de Fuad Köprülü; on a même développé l'idée, en parlant de sa famille et de la maison des Köprülü.

Puis-je suggérer la même chose pour les Mélanges Massignon?

Pris par les préparatifs de la fête de Roumi, je suis désolé, je ne pourrai pas assister à vos cours du lundi prochain. In chā' Allah, je viendrai le mercredi.

Notre programme est maintenant à peu près fixé:

Votre conférence sur la pensée de Roumi dans l'évolution du mysticisme,

M. Massé: Roumi chez les écrivains français,
M. Fethi Ülkü: Roumi chez les Turcs,
M. Mazāhery: La vie de Roumi.

Nous attendons encore l'autorisation pour la salle du Musée Guimet, Dès que je saurai quelque chose, je vous tiendrai au courant.

Je voudrais vous parler aussi, un de ces jours, concernant ma naturalisation en France.

Votre élève, M. Hamidullah.

9

Spring 1953

1. M. Munajjed, qui a été rappelé par son gouvernement à l'improviste, m'a demandé de Damas de vous transmettre ses salutations. Il annonce la triste nouvelle de la mort de Kurd Ali.

2. J'ai également un mot de 'M. Abbās Quli Wā'iz Tchurundābi, Tebriz, Iran' qui me demande de vous transmettre aussi ses salutations. L'année dernière, je vous avais remis le livre de Chaikh Mufīd, qu'il m'avait envoyé à votre intention. Probablement, votre lettre, pour accuser réception, a été perdue à la poste : il ne l'a pas resçue. Il m'a même demandé si je vous avais vraiment remis l'ouvrage. M. Hamidullah.

10

Paris. 5 Novembre 1953

absence. Je vous ai déjà tenu au courant que, d'après M. le Professeur Milliot, seuls les Drs en droit auraient le droit d'enseigner à la faculté de Droit. M. Lévi-Provençal m'a reçu bien gentiment et m'a dit de patienter un peu, afin qu'il puisse vous parler à votre retour. M. Roger Lévy, de l'Institut de la Politique étrangère, m'avait demandé à Karachi de faire une conférence lors de mon retour à Paris. Je l'ai faite vendredi dernier. J'ai fait également une visite à M. Barthes de la Direction des Relations culturelles, et j'attends, de sa part, des nouvelles.

Je me permets de vous soumettre une suggestion; si elle vous paraissait intéressante, sous vos auspices, elle pourrait se réaliser.

Comme vous le savez, la période du Prophète a été mon sujet spécial, et en effet je n'ai cessé de pousser mes recherches dans le même sens.Je suis prêt, et je me sentirais très heureux de donner, même à titre honoraire, un nombre de conférences sur divers aspects de la vie du Prophète. Vous pouvez très facilement expliquer à vos collègues la portée lointaine et retentissante, à travers le monde musulman tout entier, de la création d'une chaire de la *Sīrah*, et l'avantage que la France pourrait en tirer politiquement. Une fois l'enseignement commencé, j'attends bien des appuis de la part des pays islamiques.

Je continue mon travail de préparer le *Kitāb an-Nabāt* de Dīnawarī pour une édition éventuelle. Veuillez agréer, je vous prie, cher et honoré Maître, l'expression de mes sentiments les plus respectueux.

M. Hamidullah.

8

Paris, 7 Février 1953

Cher et honoré maître,

a plusieurs fois eu l'occasion où des centaines de gens, hommes et femmes, ont franchi la frontière indienne pour entrer dans le Pakislan, et vous savez dans quel état ? Comme des nouveaux-nés: complètement nus et sans aucune chose matérielle, tout étant confisqué par les douaniers hindous à la frontière! C'est ce qui est passé aux plus heureux ; je ne parle pas des massacres systématiques à Ahmadabad, à Râmpour, à 'Aligarh, à Calcutta, en un mot dans le Bhârat tout entier. Le sort de Haiderabad n'est pas mieux. Notre premier ministre a pu, après un an de détention, se sauver de la prison; et les vengeances et les répercussions ne sont, et ne peuvent pas être, très agréables.

Je ne sais pas si la queslion du développement des Etudes islamiques au Pakistan vous intéresse. Si oui, il y a pas mal de choses à raconter, et chaque jour il y a de nouvelles additions scientifiques aux institutions, aux congrès, aux ouvrages, et même aux projets. Certes, le niveau est encore bas, mais il y a la vie, et il ne manque pas de gens avec détermination. Si la REI va continuer, je peux contribuer un petit article sur les progrès déjà achevés dans le pays.

Je crois toujours que, dans quelques mois, j'aurais fini mes travaux ici, et d'après mes projets je dois rentrer à Paris vers le mois d'octobre prochain, pour me trouver encore une fois dans le monde, coupé de moyens de vivre.

Je m'excuse beaucoup. J'ai trop bavardé. Avec mes meilleures salutations.

Votre élève ,

M. Hamidullah.

7

Paris, 22 Février 1951

Cher et honoré maître,

Je dois peut-être vous raconter ce qui s'est passé en votre

dirigée par un Haiderabadien, a paru dans un journal urdu de Karachi. Il y a un 'congrès international musulman' (*mu'tamar 'ālam islāmī*) qui m'avait invité de faire une conférence, et j'avais consenti et donné comme titre 'La Palestine'. Après quatre mois, pas de nouvelle! Voilà ce pays.

J'avais d'autres déceptions. Bien que le gouvernement pakistanais a agi comme vous aviez demandé, c. à d. internationalisation de Jérusalem et autres lieux saints, mais à notre regret, la France a fait volte-face à ce sujet, apparemment sous pression directe ou indirecte des Sionistes. Je sais, ce n'est pas votre faute, et je sais qu'il nous faut continuer la lutte pour la justice. Apparemment dans la politique pakistanaise à ce sujet il n'est pas grand'chose à désirer; et quant à l'argent, il a donné déjà quelque chose, et pour l'instant je ne crois pas qu'il y a possibilité de grand'chose en ce sens ici. Le budget est déficitaire de 20 millions de roupies (Frs 20.000.000.000) ; il y a un demi-million de réfugiés sans aucun moyen de vivre, qui sont venus de l'Inde pendant les derniers deux mois ; et de plus il y a menaces ouvertes de guerre de la part de la 'non-violence made in India'.

Mon humble travail dans la Constituante ici continue et il y a eu d'intéressants résultats; mais je ne sais pas si les haut-placés vont les accepter. Néanmoins, il y a une indéniable insistance de la part du peuple pour l'islamisation des lois.

Un autre fait remarquable: presque la totalilé des habitants de Karachi consiste de réfugiés. La plupart d'entre eux consiste de ceux qui ont perdu beaucoup en quittant l'Inde. Mais ce qui est passionnant, que personne ne parle pas de ses pertes, mais de bonté de Dieu qui leur a donné, dans l'expression coranique: *at'ama-hum min jū' wa-āmana-hum min khawf.* Et personne d'entre eux n'est prêt de rentrer dans l'Inde, même s'il y a garantie de sécurité, qui, hélas!, n'y existe plus pour les Musulmans. Pendant les derniers deux mois ou six semaines, il y

Cher et honoré maître,

Recevez, s'il vous plaît, le Corpus arabe que vous aviez bien voulu me prêter. Je suis tellement reconnaissant M. Mu'īd Khan, le rédacteur de notre *Islamic Culture* vient de m'écrire cette semaine, et il demande si vous n'avez pas un article quelconque pour lui. Vous pouvez même rédiger en français, et ils le traduiront.

Est-ce que par hasard, vous connaissez quelque travail sur les Musulmans de Paris?

M. Sauvaget m'a parlé d'un manuscrit à l'IEI qui contient les lettres d'un souverain indien à Dupleix. Je crois il serait d'intérêt de l'éditer, et il ne serait pas difficile de trouver un éditeur même dans l'Inde.

Je m'occupe maintenant d'une carte que je vais dessiner pour le temps du Prophète, montrant, par le moyen des cercles, le développement et l'extension annuelle de l'Etat islamique au temps du Prophète. Quelle cartes d' Arabie vous croyez que je dois consulter pour la location des noms d'endroits qui se trouvent mentionnés dans la *Sīrah*?

Avec les meilleurs et respectueux sentiments de votre élève,

M. Hamidullah.

6

Karachi, 24 Mars 1950

Cher et honoré maître,

Je regrette, j'ai pris trop longtemps pour vous écrire. Aussitôt arrivé ici, je n'ai fait qu, agir pour la Palestine. J'ai écrit en anglais et en urdu. J'ai écrit directement et j'ai contribué aux agences de presse. Après des déceptions répétées, je suis enfin arrivé à la conclusion que la presse de Pakistan n'est pas beaucoup mieux que celle de la France. Autant que je sais, un petit extrait d'une de mes contributions à l'agence United Press,

moi beaucoup d'intéressants souvenirs de mon séjour parisien si utile et instructif. Agréez, honoré maître, à l'assurance de mes meilleurs regards.

M. Hamidullah

Le 15/2/35, voilà arrivé à Hyderabad.

3

Paris, 5 Janvier 1948

Cher et honoré maître,

Votre gentil mot du 21 décembre m'est arrivé hier soir. Je suis très touché de l'intérêt que vous me portez, et je vous en suis bien reconnaissant. J'attends la lettre du Pacha, et aussitôt que je l'aurais, je vous en aviserais. J'espère que votre santé va bien et que vous êtes heureux de votre séjour en Egypte. J'ai lu, dans les coupures des journaux indiens que j'ai reçues, qu'à l'Université de Haiderabad la langue d'enseignement (c. à d. l'urdu) a été remplacée par le hindi avec effet immédiat. Je vous prie d'accepter mes bons vœux pour le nouvel an. Votre élève,

M. Hamidullah.

4

Paris, 29 Novembre 1948

Cher et honoré maître,

Il est seulement pour vous tenir au courant, que les envahisseurs gandhi-istes à Haiderabad ont suspendu le Dr Yousuf Husain. Sa seule faute fut qu'il s'était rendu à Paris comme interprète de la délégation officielle de son pays. Peut-être vous pourriez parler à quelqu'un à l'ambassade indienne. Avec mes meilleurs respects. Votre élève,

M. Hamidullah.

5

Paris, 4 Mars 1949

fâché devant Mr. Ferrand parce que j'aurais dû demander à Mr. Kraus de vous parler concernant la fixation de la date de ma soutenance. En effet, je me voudrais assez familier avec vous de parler moi-même concernant une telle chose et, en outre, vous aviez déjà fait la démarche auprès du Secrétaire, je n'en avais donc aucun besoin de rouvrir la question. Je ne sais pas sur quel sujet Mr. Kraus voulait-il parler puisque je ne lui avais jamais demandé de solliciter auprès de vous pour quelque chose en ma faveur. Car, comme j'ai déjà remarqué, je pouvais en parler moi-même. Mais cet incident ne possède aucune importance. Je l'oublierai maintenant.

Le bateau, qui part aujourd'hui pour Bombay, n'y arrivera que le 14 courant. Vous serez déjà parti pour l'Egypte et, par conséquent, vous ne pourrez pas recevoir ma lettre à Paris concernant mon arrivée dans l'Inde. Je répète mon assurance de considération distinguée et remerciement cordial avant de terminer ces quelques lignes que j'écris si hâtivement dans le train.

Hamidullah.

2

"Strathaird". 14 Février 1935

Honoré maître,

Vous trouverez avec ces lignes une autre lettre que je devais envoyer de Marseille, mais un fâcheux hasard m'en a empêché. En effet, quand je me trouvais au port de Marseille, le soir du 1[er] courant, j'avais perdu le timbre de poste et il était trop tard de l'acheter de nouveau. Je m'en excuse beaucoup. Je suis arrivé à Bombay à 14 heures et le train, qui part ce soir, doit arriver in shā' Allāh demain aprés-midi à Hyderabad. Je ne sais pas si ma letter-ci vous touch en Egypte; je ne sais pas non plus la date de votre retour à Paris pour vous écrire de Hyderabad. J'espère avoir le plaisir de recevoir vos nouvelles de temps en temps. Cependant, je vous remercie encore une fois et j'apporte avec

particularly Allama Muhammad Iqbāl (d. 1938) who met him in Paris (1933), correspondended with him (two letters dated 18 Feb. 1932 and 27 Dec. 1936)[8] and his views about Iqbal's poetry and philosophy, first in the preface to Meyerovitch's French translation of *Reconstruction* (1953)[9] and then in the revised edition of *La Passion* (vol. IV).[10] Besides, he also met Maulānā Abu'l Kalām Āzād (d. 1958) in his youth[11] but in his old age he did not know about this meeting in Iraq.[12] From the ideological point of view, Massignon was very close to Gandhi and favoured his certain political concepts. Whereas, Hamidullah commented against Gandhi and even protested against the attack of 'pro-Gandhian' followers on Hyderabad State, where he was born.[13] Perhaps, such sympathetic views of Massignon about the most influential leaders of the Congress like Gandhi and Āzād would have been the cause of Hamidullah's complete dissociation from his previous 'revered master'.

IV

1

Marseille, 1er Février 1935

Honoré maître,

En quittant votre pays, un peu précipité, je crois devoir de vous assurer ma sincère gratitude pour vous. En effet, c'était vous qui m'aviez encouragé de venir à Paris ; et pendant environ un an de mon séjour à la Métropole de France, vous m'avez aidé dans mes études malgré votre grande préoccupation. Hier, au jour de la soutenance de ma thèse, vos remarques d'éloges m'ont touché énormément et vous m'avez donné beaucoup à réfléchir par votre savante critique. Je me permets donc de vous présenter encore une fois mon remerciement le plus cordial.

Peut-être je peux ajouter quelques mots sur une petite affaire que j'ai, par hasard, apprise l'autre jour. On m'a dit que vous étiez

translation of C.E. Savary (1783). Hamidullah agreed and within two weeks, he prepared a specimen of his assignment but the publisher showed no interest for its continuation.[1] After a few months, Director of Club français du Livre contacted Hamidullah with the reference of Massignon, who made also proper arrangements for a new French translation of the Qur'ān by a Muslim, well versed in Arabic (Hamidullah) in collaboration with a French littérateur (Michel Léturmy).[2] Within a year and half, this new French translation came out on 1st October 1959, prefaced by Massignon (13th ed., revised by the translator, Brentwood, 1985). The preface of the 'master' (pp. III-VI) guarantees the quality of the translation which still remains unaltered.

Three years after the publication of Hamidullah's translation, Massignon died (1962), and the translator passed away after forty years of his 'master's' demise (2002). It seems very strange that during this long period of four decades Hamidullah did not write anything on or about Massignon. On the occasion of his death and afterwards, a huge corpus of books and articles appeared but Hamidullah contributed nothing to any such collections or centenary volumes.[3] On the contrary, some of his remarks are quite against Massignon, particularly about Massignon's works on Hallāj, in which, according to Hamidullah, a missionary's spirit has been deeply permeated and his intention was to bring Islam closer to Christianity under the garb of this Muslim martyr-mystic.[4] It is rather difficult to know how this 'change' occurred.

Massignon visited India (including his sojourn in Lahore) even before Partition (1947) in 1944,[5] and then in 1953 (participated in Gandhi Seminar, as President des Amis de Gandhi)[6] and 1957-8 (Islamic Colloquium, Lahore)[7] and established cordial relations with some distinguished personalities and reputed scholars of the Subcontinent,

Massignon. Paris: Cerf, 2009.

III

M. Hamidullah's scholarship had no language barrier, as he knew almost all the Muslim and Christian languages of the East and the West. Like his books and articles, he corresponded with his friends, colleagues and contemporary scholars in all these languages but we have so far concentrated more on his Urdu letters, written to many renowned personalities and literati of the Subcontinent. Apparently, the reasons of not paying attention to his such letters were their non-availability and the indifferent attitude of our intellectual élite to the foreign languages, especially French and German. In this article, an attempt has been made to open a new vista of Hamidullah's scholarly career, e.g. has sixteen French unpublished letters written to Louis Massignon during the period of twenty years (1935–1955) which are at present housed in the personal collection of Madame Nicole Massignon (Paris).

After completing his first doctorate from Bonn (1935), Hamidullah presented another Ph. D. thesis to Sorbonne University (Paris). Massignon was one of the experts who interviewed the candidate and submitted a favourable report. It is evident from their exchange of letters that they kept themselves in touch with each other as a 'revered master' and a 'student'. No doubt, this relationship allows the rapport of respect, trust and confidence between the two prominent savants to show through, and sheds light on a most significant aspect of their life.

In 1957, a proprietor of a French publishing house (Athéna) met Hamidullah who was at that time professor in the University of Istanbul and informed him about his intention to publish the text of the Qur'ān with French translation. He further explained that Louis Massignon (Honorary Professsor in Collège de France) proposed his name for the revision of old French

1987, pp. 50-61).

For Massignon's life and works, see my article on Hallāj, published in *Sawera* (Urdu journal, Lahore), Nos. 50-52 (1976), reprinted with additional material from French sources in my Urdu book entitled *Husain bin Mansūr Hallāj–A Martyr of Love* (Lahore 2008, esp. preface); for further sources not included in my prevaious studies. See also

Guy Harpigny: *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*, Louvain-La-Neuve 1981, "Biographie académique", pp. 269-270 and "Essai de biographie spirituelle", pp. 270-274; *Parole donné* (31 articles). Paris 1962 (2nd ed., 1970, 3rd ed. 1983); *Opera Minora* (207 articles), 3 vols., Beyrouth 1963 (Paris 1969); "L'oeuvre de Louis Massignon", in: *Pentalogie Islamo-Chrétien*. Vol. I, Beyrouth 1972; cf. Moubarac: "Bibliographie de Louis Massignon", in: *Mélanges Louis Massignon*. Vol. I, Damascus 1956, pp. 1-56; *Louis Massignon et l'Iran*. Under the direction of Ève Pierunek and Yann Richard. Paris/Leuven 2000; Daniel Massignon: *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*. Paris 2002; *Auteur d'une conversion: Lettres de Louis Massignon et de ses parents au père Anastase [1866–1947] de Bagdad*. Textes choises et annotés par Daniel Massignon. Paris 2004 (57 letters written in 1908 and 1909); 'Ali Badr: *Massignon à Bagdad* (Lettres de l'orientaliste français Louis Massignon au Père Anastase Marie le Carme, 1908-1909). Beyrouth 2004; Jacques Kerynell: *Louis Massignon: la grâce de Bagdad*. Paris 2010; Louis Massignon: *Badaliya, au nom de l'autre (1947-1962)*, présenté et annoté par M. Borrmans et Française Jacquin. Paris: Cerf, 2011; Laude Patrick: *Louis Massignon intérieur*. Paris 2000; Françoise Jacquin: *Massignon–Abd-el-Jalil [1904-1979]*. Paris: Cerf, 2007; Jacques Kerynell: *Louis Massigon, de Bagdad au Jardin d'une Parole extasiée*. Paris 2008; Maurice Borrmans: *Prophètes du dialogue islamo-chrétien, Louis*

his life – an experience which transformed him as a human being in his youth and which dominated his horizon of scholarship.

Some of the distinctive features of Masignon's studies are as under:

i) He had a profound and universal appreciation of things spiritual. He was really a spiritual being.

ii) He was a person who has a great nobility of soul. He was a noble person, at once a saintly man and a real aristocrat in the traditional sense of the world.

iii) He has a genuine concern for the rights of Muslims, and, in fact, of all human beings, including of course people in Europe itself.

iv) He had a special role to play in the creation of Islamic-Christian dialogue.

All these qualities make him a most worthy example to be emulated, not only as a scholar but as a human being for those in the modern world who wish to pursue the career of Islamic studies in more than just an academic sense, and who try to act as a channel or bridge of contact between the West and the Islamic world.

Everything that Massignon did was done with great passion and with great love. He was totally involved in everything that he did.

Massignon will be remembered as long as there are men and women who study Islam and Christianity and their intertwined destinies and who are concerned with matters of the spirit.

(See for detail Seyyed Hossein Nasr's article "In commemoration of Louis Massignon", in: *Présence de Louis Massignon. Hommages et témoignages.* Textes réunis par Daniel Massignon à l'occasion du Centenaire de Louis Massignon. Paris

pertinent questions about some controversial matters between Islam and Christianity to leading Muslim scholars like Hamidullah, M. Kamel Husain, Ibrahim Madkour and Seyyed Husain Nasr, for their answers see pp. 39-94 with their bographies and publications, pp. 29-37).

* * * * *

II

Louis Massignon (25 July 1883–31 October 1962); Christian Ecumenist, scholar, Islamicist, mystic and staunch supporter of inter-religious reconciliation, who discovered the real figure of Hallāj (executed in 922) through his monumental work under the title *La Passion d'al-Hallāj* (2 vols., Paris 1922, 2nd rev. ed., 4 vols., Paris 1975; Eng. tr. by Herbert Mason, 4 vols., Princeton 1984, abridged ed. Princeton 1994; Arabic tr. Beirut 2004) and discovered the original writings of this martyr-mystic of Islam such as *Tawāsīn* (Paris 1913), *Dīwān* (Paris 1931, 2nd ed. 1955) and *Akhbār al-Hallāj* (Paris 1936, rev. ed. 1957). One can hardly deny the depth and originality of his scholarship, the extraordinary range of his learning and the quality of his insights.

This eminent French orientalist was baptized in his teens but he lost his Catholic faith only to regain it while an Arab Muslim family in Iraq cared for him during his fight with malaria. He had a strong doctrine of the Holy Spirit, and although he still affirmed the superiority of Christianity, he believed that God's Spirit was active within Islam. Massignon was a powerful figure in encouraging the study of Islam and was a factor behind the Catholic Church's important statement on Islam at the Second Vatican Council.

After having a cursory glance of Massignon's scholarly career we come to the conclusion that the singular experience of the spiritual realtiy of Hallāj was deeply permeated throughout

Council as an expert on international law (1948); settled permanently in Paris after the annexation of Hyderabad State by Indian Government (1948); spent about forty-seven years in Paris (1948–) and rendered valuable services to the Islamic studies during this most fruitful part of his life; as an influential member of Centre National de la Recherche Scientifique and Association des Etudiants Islamiques de France (AEIE) and a visiting professor of the Faculty of Theology (Istanbul University) he has been ranked as a most distinguished scholar of Islamology; as reported by the editor of his Urdu articles, he authored 165 books and 937 articles in different Islamic and Western languages on Qur'ān, Sīrah, Fiqh etc. (see Nigārshāt -i Dr. Muhammad Hamidullah. 3 vols., Lahore 2004, 2006, 2012 = hereafter Nigārshāt); out of his huge corpus of works, a few can be mentioned here:

Le Prophète de l'Islam. Paris: Vrin 1959/vol. I. *Sa vie*, vol. II. *Son oeuvre*, 744 pp., reprinted Vrin 2001; also available in English and Urdu translations); *Le Saint Coran*. Fr. tr. of the Qur'ān, in collaboration with M. Michel Léturmy, Paris: Club Français du Livre, 1959; 15th ed., revised by the translator, 1985); *Sahīfa* of Hammām ibn Munabbih (Damascus 1979); *Kitāb al-Dhakhā'ir wa'l-Tuhaf* by Rashīd al-Qādi (Kuwait 1959). For his collection of articles and letters in Urdu (see *Nigārshāt*).

For M. Hamidullah's life and works, see A. R. Momin: "Prof. Dr. Muhammad Hamidullah", in: *Islamic Culture*, 77/iv (2003), pp. 83-90; Muhammad al-Ghazali: "Obituary: Dr. Muhammad Hamidullah, 1908-2002", (in: *Islamic Studies*, 42/I (2003), pp. 183-187); for further references, about his life, letters, writings in Urdu see the prefaces of *Nigārshāt*; Youakin Moubarac: *Les Musulmans*, (Paris 1971). (The author put

M. Ikram Chaghatai*

M. Hamidullah's Correspondence with Louis Massignon (between 1935–1955)

This article comprises the following sections:

I. Brief life-sketch of Muhammad Hamidullah
II. Short biography of Louis Massignon
III. Relationship between Louis Massignon ('revered master') and M. Hamidullah ('student')
IV. Sixteen French letters written by M. Hamidullah to Louis Massignon during the period of twenty years (1935–1955)
V. English translation of the French letters
VI. Endnotes

I

Dr. Muhammad Hamidullah (Hyderabad Deccan, 19 February 1908–Jacksonvilla (Florida) 17 December 2002); studied in the Department of Islamic Studies of Jām'ia 'Usmaniyya, Hyderabad Deccan (India) and obtained the degrees of M.A. & LL. B.; did his Ph. D. from Bonn University (thesis: Die Neutralität im islamischen Völkerecht, 1935, cf. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, N.S. 14 (89, 1935), pp. 68-88) and doctorate from Sorbonne University (Paris) on his dissertation entitled La diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des Khalifes orthodoxes (1936); returned to Hyderabad Deccan and for some years lectured in the University (1935–1946); represented his State in the Security

*Editor Urdu Encyclopedia of Islam, University of the Punjab, Lahore

Contents

Armughan-i-Rafi-ud-Din Hashmi

❖

Presentation Volume
In the honour of
Dr. Rafi ud Din Hashmi

❖

Compiled by
Dr. Khalid Nadeem

اُردو میں ارمغانِ علمی کی روایت کا آغاز ڈاکٹر سید عبداللہ نے کیا تھا، جب ۱۹۵۵ء میں انھوں نے اپنے استادِ مکرم پروفیسر ڈاکٹر مولوی محمد شفیع کی خدمت میں ایک مجموعۂ مقالات پیش کیا۔ اس کا محرک غالباً مولوی محمد شفیع کا مرتبہ وہ مجموعہ تھا، جو انھوں نے اپنے استاد ڈاکٹر اے سی وولنر کے لیے ۱۹۴۰ء میں Presentation Volume کے نام سے پیش کیا تھا۔ اُردو میں اب تک جن اکابر کی خدمت میں ارمغانِ علمی اور یادگار نامے پیش کیے گئے، ان میں ڈاکٹر مولوی محمد شفیع، پروفیسر خواجہ غلام السیدین، مولانا امتیاز علی خاں عرشی، جسٹس ایس اے رحمٰن، ڈاکٹر ذاکر حسین، مقبول احمد لاری، مالک رام، ڈاکٹر سید عابد حسین، پروفیسر حمید احمد خاں، کرنیل سید بشیر حسین زیدی، حکیم عبدالحمید، ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی، خواجہ احمد فاروقی، ڈاکٹر مختار الدین احمد، فخر الدین احمد، ڈاکٹر وحید قریشی، قاضی عبدالودود، حافظ محمود شیرانی، یوسف حسین خاں، ڈاکٹر سید عبداللہ، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی اور علامہ علاؤالدین صدیقی شامل ہیں۔

ارمغان میں...... کسی شخصیت کی علمی و ادبی خدمات پر تحقیقی و تنقیدی مضامین کے بجاے اس کے پسندیدہ موضوعات پر مقالات پیش کیے جاتے ہیں، چناں چہ زیرِ نظر ارمغان میں پروفیسر رفیع الدین ہاشمی (پ: ۹رفروری ۱۹۴۰ء) کی دلچسپی کے موضوعات (اقبالیات، علم و ادب، مکتوب نگاری اور مذہب و اخلاقیات) کی ذیل میں اُردو، فارسی، ترکی اور انگریزی زبانوں کے نامور اہلِ قلم کے وقیع مقالات جمع کیے گئے ہیں۔

اپنے استاد پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی علمی و ادبی خدمات کے اعتراف میں ڈاکٹر خالد ندیم کا مرتّبہ زیرِ نظر ارمغان مجلس ادبیاتِ مشرق سرگودھا کی طرف سے پیش کیا جارہا ہے۔

Al-Fath Publications
Rawalpindi, Pakistan

US $ 72.
Rs. 800.

alfathpublications@gmail.com + 92 322 517 741 3

9789699400384

www.vprint.com.pk